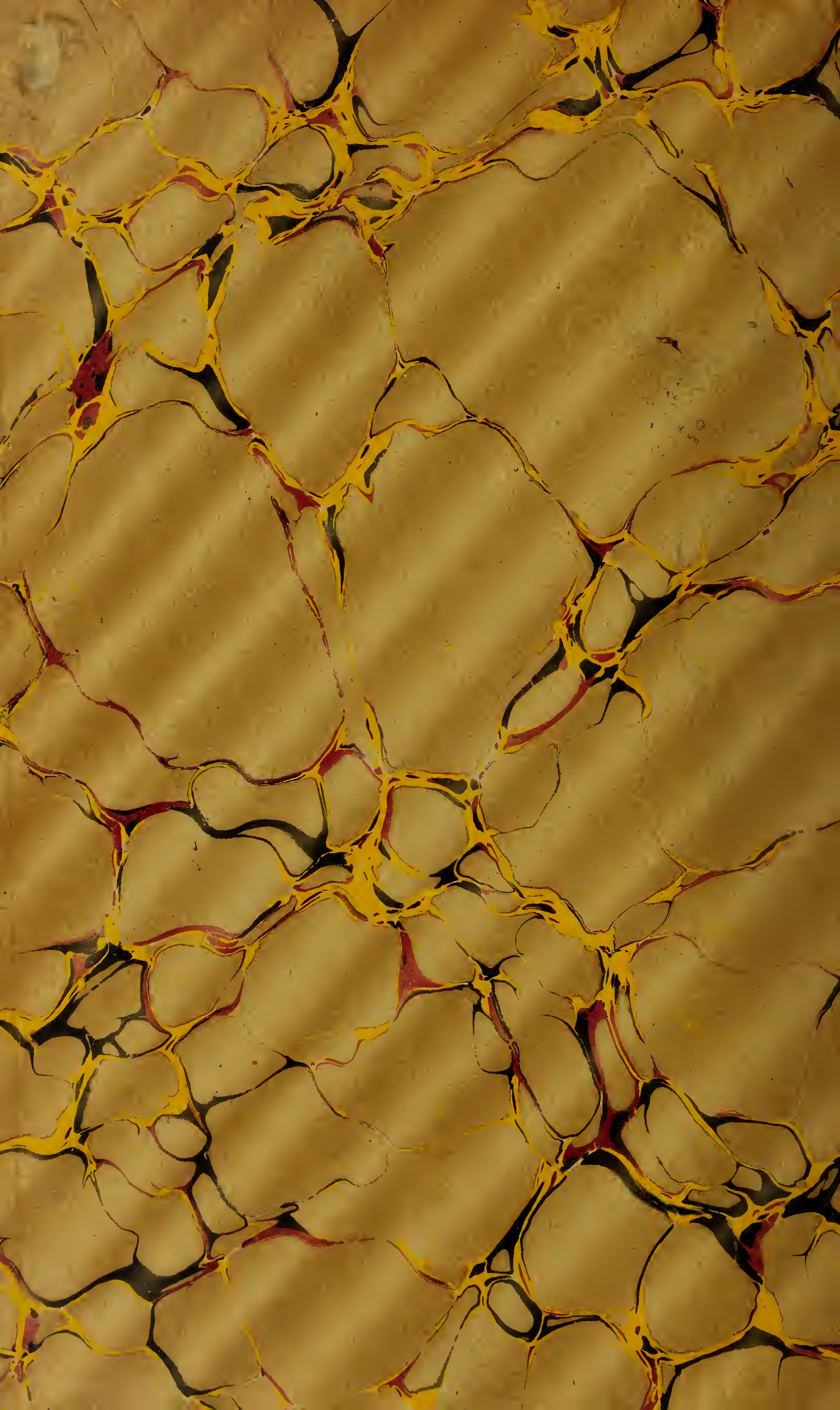
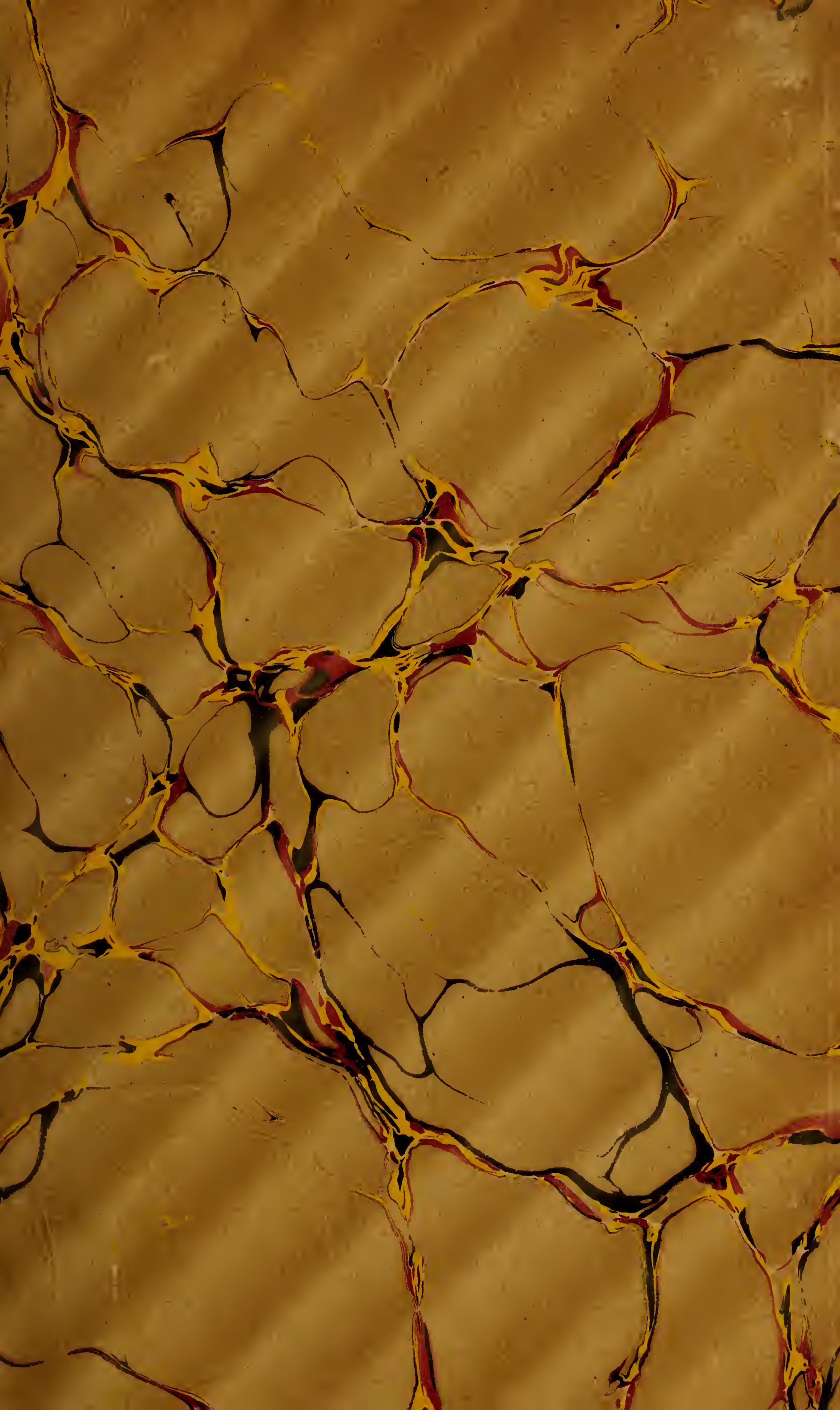

3 1761 09488555 5

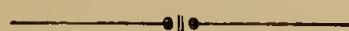




HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE DES GRECS



V

HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE

DES GRECS

PAR

A.-Ed. CHAIGNET

RECTEUR HONORAIRE DE L'ACADÉMIE DE POITIERS, CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

Ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. — Heraclit., ap. Diog. Laërt , IX, 7.

TOME CINQUIÈME ET DERNIER

CONTENANT

LA PSYCHOLOGIE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

LIVRE SECOND : PSYCHOLOGIE DES SUCCESSEURS DE PLOTIN

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1893

AVERTISSEMENT

Le cinquième volume de l'*Histoire de la Psychologie des Grecs*, que je publie aujourd'hui, termine l'ouvrage auquel j'ai consacré, depuis quinze ans, les loisirs que m'a laissés l'administration laborieuse d'une des plus grandes académies de l'Université de France, l'Académie de Poitiers. Il contient l'exposé des doctrines psychologiques des derniers représentants de l'école d'Alexandrie, et on peut dire de la philosophie grecque. J'ai expliqué les raisons qui m'ont déterminé à en exclure la psychologie des Pères, Docteurs ou Écrivains de l'Église, qui tout en se rattachant au néoplatonisme, en subordonnent les principes et les plient à un intérêt et à des fins qui ne sont plus d'ordre purement scientifique.

On me reprochera peut être d'avoir exagéré l'importance de cette philosophie expirante et de lui avoir fait une place trop grande et peu proportionnée à sa vraie valeur. Je ne puis souscrire à ce jugement : les derniers Alexandrins sont méconnus, surtout parce qu'ils sont peu connus et pour ainsi dire inconnus. J'ai essayé de les faire mieux connaître, au risque de dépasser la mesure qu'impose le cadre d'une histoire générale. Dans ce but, j'ai

donné de leurs théories et de leurs ouvrages des analyses étendues, souvent presque littérales ; j'ai reproduit le mouvement de leurs arguments, la forme de leurs pensées, le caractère de leur style, où, à côté de tant de longueurs, de répétitions, d'obscurités que je n'ai point dissimulées, jaillissent parfois des éclairs qui les illuminent. Je n'ai même pas hésité à multiplier les notes et les citations ; car je sais combien il est difficile de se procurer les textes de ces auteurs, soit dans les vieilles éditions, devenues fort rares, soit dans les nouvelles, entreprises sous les auspices de l'Académie de Berlin, dont la collection est loin d'être achevée.

Qu'il me soit permis d'adresser ici l'expression de ma reconnaissance à tous ceux qui, de leurs jugements bienveillants jusque dans la critique et parfois de leur approbation expresse, ont soutenu mon courage dans ce long et patient effort, et particulièrement à MM. Barthélemy Saint-Hilaire et Ch. Lévêque, qui dans leurs rapports à l'Académie des Sciences morales et dans le *Journal des Savants*, ont rendu compte de mes travaux en des termes dont je suis justement fier et profondément touché.

Poitiers, le 2 Janvier 1893.

HISTOIRE

DE LA

PSYCHOLOGIE DES GRECS

LA PSYCHOLOGIE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

LIVRE DEUXIÈME

LA PSYCHOLOGIE DES SUCCESSEURS DE PLOTIN.

CHAPITRE PREMIER

ESPRIT GÉNÉRAL DE L'ÉCOLE. — CLASSIFICATIONS PROPOSÉES DE SES MEMBRES EN ÉCOLES PARTICULIÈRES.

De la mort de Plotin, en l'an 270 après J. Ch., jusqu'au décret de Justinien, en 529, il s'écoule près de trois siècles. On a cru pouvoir dire que dans cette longue période, si les philosophes ne manquent pas, c'est la philosophie qui fait défaut. Ce jugement sévère que prononcent à l'envi Zeller et Ritter, ne serait équitable que si on entend par philosophie une conception rationnelle des choses ayant une tendance propre et un esprit particulier et nouveau, inspirée et mue, soit dans les méthodes où elle se formule soit dans les idées qu'elle

contient, par une force créatrice, par un principe d'une originalité suffisante pour mériter une place éminente et hors de pair dans le mouvement de la science philosophique.

Assurément on ne trouve chez aucun des philosophes postérieurs à Plotin un système qui réponde absolument à cette définition arbitraire et à ces conditions excessives. On voit bien apparaître chez tous et plus particulièrement chez Proclus une méthode d'exposition nouvelle, le formalisme logique scolastique; mais on sera, et justement, peu disposé à considérer cette innovation comme une marque de puissance et de vitalité, comme une inspiration originale, comme un trait de génie philosophique. Mais ce serait cependant, à mon sens, une injustice envers les choses et une injure envers les hommes d'estimer ces temps comme absolument comme vides au point de vue philosophique et de considérer les efforts qui s'y sont faits, les forces qui s'y sont dépensées comme des quantités négligeables, inutiles au fond pour les progrès de la pensée, de la science en général et particulièrement de la psychologie. S'il fallait supprimer de l'histoire tous les siècles où il ne s'est pas produit une œuvre originale, où n'a pas apparu une pensée de génie, apportant une lumière nouvelle et de nouveaux principes, combien en resterait-il dignes d'être connus et étudiés? Au plus, trois ou quatre.

Les autres ne compteraient-ils donc pour rien? n'ont-ils, pour aucune part et sous aucun rapport contribué au développement des sciences, à leur organisation systématique et méthodique, à leur diffusion plus générale, à leur intelligence plus vraie et plus profonde? N'ont-ils pas aussi élargi les esprits et élevé la pensée? Il ne suffit pas qu'un noble et puissant système soit communiqué à quelques intelligences d'élite pour qu'il accomplisse son œuvre féconde et salutaire : il faut qu'il pénètre, sinon dans les masses populaires auxquelles il se dérobe fatalement, au moins dans certaines de ses parties, par son appareil scientifique, la profondeur et la subtilité des idées, du moins dans les couches supérieures et moyennes de

la société qui s'en imprégnent d'abord, et en font toujours descendre par des canaux secrets et des routes invisibles, souvent au prix d'altérations et de modifications plus ou moins profondes, certains principes plus accessibles d'ordre spéculatif, certaines maximes plus évidentes d'ordre moral et religieux, jusque dans les rangs les plus inférieurs des classes sociales. Telle fut l'œuvre sinon de vulgarisation, du moins de diffusion, de pénétration extérieure, d'organisation interne à laquelle se dévoua après Plotin toute l'école néoplatonicienne, et cela avec un désintéressement absolu, une abnégation parfaite, dont elle avait pleine conscience, avec un courage, une énergie et une continuité d'efforts, de travail, d'ardeur vraiment admirables et qui ont eu plus de succès et une influence plus profonde et plus bienfaisante, plus utile à la philosophie et à la culture générale qu'on n'est disposé à le reconnaître. Au VIe siècle et même dès le Ve, tous les esprits qui aspirent à une haute éducation intellectuelle, dans l'église catholique comme dans l'hellénisme, sont nourris des formes et du contenu des doctrines néoplatoniciennes, c'est-à-dire assurément d'une pure, d'une forte et haute philosophie. La flamme sainte de la vérité brûle encore, dit Eunape, sur les autels de Plotin; ceux même qui n'ont pas été élevés à cette noble école ne peuvent se dérober à l'influence qu'elle exerce. La foule elle-même, qui n'en comprend pas toute la profondeur et toute la beauté, altère sans doute la vérité des doctrines, mais elle les professe [1]. L'église chrétienne n'a point encore adopté et de longtemps elle ne créera un système d'éducation qui lui soit propre; elle n'a encore constitué aucun établissement scolaire voué exclusivement à l'instruction des enfants dont les familles ont adopté le nouveau culte et les croyances nouvelles. Aussi Grégoire de Nysse, quoiqu'avec tristesse, est obligé d'avouer que c'est auprès de maîtres

[1] Eunap., *V. Plot.*, éd. Boissonn., p. 6. « Πλωτίνου θερμοὶ βῶμοι νῦν, καὶ τὰ βιβλία οὐ μόνον τοῖς πεπαιδευμένοις διὰ χειρὸς ὑπὲρ τοὺς Πλατωνικοὺς λόγους, ἀλλὰ καὶ τὸ πολὺ πλῆθος, ἐάν τι παρακούσῃ δογμάτων. εἰς αὐτὰ κάμπτεται.

payens que la jeunesse chrétienne va faire toutes ses études, ce qu'il appelle son éducation extérieure et générale [1].

C'est en effet dans ces écoles qu'est concentrée toute la vie intellectuelle. Le génie grec qui se sent menacé se multiplie. La conscience de l'idée supérieure et immortelle qu'il porte en lui lui donne la patience, la persévérance, l'ardeur, le courage à défaut de la puissance, pour poursuivre son œuvre bienfaisante et périlleuse. Si les philosophes qui se succèdent dans le cours de ces trois cents années n'apportent pas aux problèmes de l'âme, de la vie et de la pensée une nouvelle solution, parce qu'ils sont tous convaincus que la solution vraie et définitive a été trouvée par Platon et qu'elle vient d'être éclaircie, fortifiée, développée par Plotin, ils mettent toute leur activité et toute leur ardeur dans des travaux d'exégèse et d'interprétation qui font mieux comprendre la grandeur des problèmes agités et éclairent d'un jour plus lumineux les théories qui a-pirent à les résoudre. Les successeurs de Plotin ne font guère que reproduire, en les exposant sous une forme plus explicite et plus méthodique, les grandes conceptions, les grands pressentiments de leur dernier maître dont la puissante synthèse contient et essaie de fondre les résultats les plus certains des systèmes antérieurs. Presque tous les écrits, et tout l'enseignement oral de la philosophie prennent la forme de la lecture expliquée et commentée. Les auteurs qui en sont l'objet sont à peu près exclusivement Platon et Aristote chez lesquels, malgré des divergences purement apparentes, on voit une pensée identique qu'éclaire l'interprétation hardie et originale de Plotin. C'est à la lumière des principes de ce penseur qu'on lit, qu'on interprète, qu'on développe, qu'on rectifie parfois les systèmes philosophiques de l'antiquité; car il y a déjà, en philosophie, une antiquité vénérable et qui fait autorité [2].

[1] *Greg. Nyss.*, t. II, p. 179. τὴν ἔξωθεν ταύτην καὶ ἐγκύκλιον παίδευσιν.
[2] Proclus, *in Tim.*, 258, c., parlant de la position des planètes et expo-

« J'ai été frappé, dit Leibniz, d'un nouveau système qui paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous les côtés, et que, puis après, il va plus loin qu'on n'est allé encore[1]. » Ce que Leibniz s'est proposé de faire, on peut dire que Plotin, *mutatis mutandis*, l'a accompli, en ajoutant que dans la conception de son système large et compréhensif, il n'a pas montré moins de puissance et d'originalité que Leibniz, qui, pour le dire en passant, lui doit tant.

Le système de Plotin en effet contient la doctrine de l'être enfermé en soi, parfait, immobile et immuable des Éléates ; — de l'unité pythagoricienne considérée comme principe des nombres et par suite des choses dans leur essence idéale qui est leur réalité vraie ; — de l'âme, pur intelligible, idée, comme l'avait conçue Platon, et du bien, sinon comme principe des idées du moins comme placé au sommet de ce chœur lumineux des essences ; — de la raison, du νοῦς d'Anaxagore dont l'existence et l'action sont démontrées par le fait qu'en toute chose apparaissent et dominent l'ordre et une pensée ; — de l'acte d'Aristote opposé à la puissance, moteur immobile de l'univers des choses ; — de la vie, de l'unité, de la divinité de la nature des stoïciens auxquels il emprunte l'hypothèse des raisons séminales, le caractère de sa pure et austère morale et le principe méthodologique, que le point de départ de toute philosophie doit être pris dans les résultats de l'analyse

sant les systèmes des astronomes et entr'autres celui de Ptolémée, confirme l'opinion de ce dernier en disant qu'elle est celle de la théurgie, qui a le droit d'avoir en ces matières une opinion décisive et qui fasse autorité, puisque les planètes sont des dieux, dont la théurgie seule connaît exactement la nature, les fonctions et l'ordre dans la hiérarchie divine. On voit donc ici déjà apparaître le principe de l'autorité des dogmes religieux, même en ce qui concerne l'astronomie : ὁ δὲ θεουργὸς οὕτως οἴεται... ᾧ μὴ θέμις ἀπιστεῖν. Dans ce passage se trouve la formule de la loi physique si célèbre dans la scolastique, que la nature a horreur du vide : δεῖ δὲ οὐδὲν εἶναι κενόν.

[1] *Nouv. Ess.*, l. 1, ch. 1.

des états psychiques. Les idées de Platon encore à demi plongées dans l'abstraction et immobiles, deviennent, chez Plotin, sous l'influence des doctrines péripatéticiennes, des âmes, des raisons vivantes. A l'exemple d'Aristote, Plotin part de l'individu et pour en trouver le principe et la vraie nature supprime en lui la multiplicité matérielle. Aux stoïciens il doit l'idée d'un tout sympathique à lui-même, sympathie qui suppose la parfaite unité de l'être et qui règne non-seulement entre toutes les parties de chaque être individuel, mais dans le monde entier qui est pour lui, comme pour eux, un vaste organisme, un être vivant, animé et un; cette unité ne s'explique, pour lui comme pour Aristote, dans les choses et dans le tout, que par la présence active d'une âme parfaitement une, par suite incorporelle et immortelle; car l'incorporel seul peut pénétrer toutes les parties d'un être sans se diviser, sans cesser d'être un.

Plotin a donc beaucoup emprunté; mais toutes les théories qu'il emprunte, il les organise en les repensant lui-même; il leur donne, parfois en les modifiant, dans l'ensemble logique où il les fait entrer, une fonction propre, une portée déterminée différente et parfois supérieure, qui dépend du principe suprême où il les rattache et les suspend. Nulle part on ne sent la couture, la juxtaposition matérielle, le jointoiment imparfait, le rapprochement forcé, la combinaison mécanique qui trahit l'emprunt. L'ensemble est un véritable tout, un véritable système où tout paraît déduit et est réellement déduit et rationnellement enchaîné.

Cette doctrine, les néoplatoniciens, ses successeurs et ses disciples, l'ont, en la propageant, tous conservée presqu'intacte; ils en ont maintenu le principe d'intellectualisme absolu, l'esprit profondément psychologique, le caractère, malgré de très légères influences orientales, parfaitement et purement grec. Ce n'est pas, à mon sens, un petit service qu'ils ont rendu à la philosophie et à l'esprit humain, et je me permets de trouver qu'on ne leur en a pas généralement

tenu suffisamment compte et qu'on n'a pas fait de leur œuvre considérable par son importance et par sa durée, l'estime qu'elle mérite. A moins d'avoir, ce qu'ils n'ont eu ni les uns ni les autres, le génie de l'invention, la puissance de création philosophique, ils ont fait ce qu'il y avait à faire, ce qu'il était utile, nécessaire de faire, et somme toute ils l'ont bien fait. Ils ont considéré la doctrine de Platon identifiée par eux avec celle d'Aristote et vue à travers les principes de Plotin, comme l'expression parfaite et complète de la vérité sur tous les problèmes que se pose la philosophie; ils l'ont exposée sous des formes plus développées, avec une méthode plus diadactique, dans une langue plus claire; ils l'ont divisée et ordonnée plus logiquement en ses parties organiques, et surtout ils l'ont conservée à l'état de philosophie vivante et pendant trois siècles ils ont maintenu son empire salutaire sur les esprits et les âmes dans tout le monde civilisé. Sortie des mains de Plotin complète, entière, achevée en soi, développée en toutes ses parties essentielles[1], parfaitement organisée dans son contenu comme dans sa méthode, sinon dans sa forme extérieure, avec une précision et une force admirables, elle ne laissait pour ainsi dire aux successeurs plus rien à faire. Sous peine d'ébranler tout l'édifice, ils ne pouvaient rien changer, rien ôter, rien ajouter d'essentiel. Le système de l'unité absolue était si parfaitement, si puissamment un en lui-même qu'il sauvait l'unité du système : on n'y pouvait toucher sans le détruire et il n'y avait pas lieu de le détruire.

On s'en rappelle les traits principaux : dans toutes les choses et en nous-même la conscience, l'expérience et la raison constatent, pour en expliquer les états, les phénomènes

[1] La théorie de la matière est le seul point où il reste quelqu'obscurité et même quelque contradiction; elle est parfois traitée comme une réalité indépendante de l'esprit, quoique plus souvent et dans la logique du système elle ne soit elle-même qu'une forme, appelée improprement informe parce qu'elle est le dernier degré de l'illumination de l'un, ἔλλαμψις.

et les mouvements une vie, et dans toute vie une raison. La raison et la vie humaines ne subsistent que dans une âme, sont l'âme même. L'âme a dans sa nature, en vertu du mouvement spontané qui lui est propre, le besoin, le désir et la puissance de se développer, de passer dans un autre être, en un mot de produire. L'âme possède en outre la volonté d'être pour soi, et enfin elle contient et comprend en soi un monde intelligible, le monde des idées, au-dessus duquel plane l'idée du parfait, du bien, de Dieu, de l'un, cause et fin de son être comme de tous les êtres, vers lequel sa pensée tend d'un désir et d'une force que rien ne peut absolument anéantir.

Les caractères spécifiques de l'essence de l'âme sont d'une part, l'intelligibilité, l'immatérialité, l'éternité; d'autre part, l'unité et la puissance génératrice. Tout être vivant arrivé à son développement parfait et complet engendre nécessairement un autre être semblable à lui-même quoiqu'inférieur; mais ces caractères se montrent dans l'âme et même dans la raison, élément divin de l'âme, imparfaits et partant conditionnés. L'âme est liée à un corps; la raison est multiple; la chose réelle a plusieurs propriétés; l'idée, plusieurs caractères. La distinction de l'objet et du sujet, condition de toute connaissance, introduit le mouvement et la dualité jusque dans l'intuition intelligible immédiate. Le mouvement et la pluralité qui se retrouvent ainsi partout et même dans la pensée pure supposent et posent une chose immuable et simple. Le mouvement de la pensée implique l'idée d'une fin immobile à laquelle elle tend et où elle aspire à se reposer. Toute multiplicité suppose une unité; tout développement une activité, une force développante. Si partout la puissance est manifestée par des actes, si les mouvements partiels et imparfaits se révèlent par leurs symptômes, ces mouvements et ces symptômes, à leur tour, révèlent la puissance supérieure qui les produit. Il est donc nécessaire d'admettre au-dessus de l'âme et de la raison un principe qui les dépasse,

les conditionne et les explique. Il n'y a aucun autre moyen de comprendre pourquoi l'unité existe dans la pluralité et pourquoi elle y est imparfaite, si ce n'est d'admettre l'existence d'un principe dont l'essence soit l'unité, l'unité absolue en dehors, au-delà et au-dessus de toute pluralité. Cet un premier devra se communiquer, par suite de sa perfection même, sans rien perdre de son immuabilité et de son unité; c'est sans sortir de soi qu'il donne l'être et la vie à toutes les autres choses par l'intermédiaire de l'âme et de la raison, et que par sa présence, par son assistance en toutes, il les lie, les unit les unes avec les autres et avec lui-même, par une série infinie de degrés continus, croissants ou décroissants, suivant qu'on remonte ou qu'on descend la chaîne qu'ils forment et dont la loi de progression est déterminable et déterminée par la raison. Cette loi comprend les moments suivants : l'état de l'être qui demeure encore enfermé dans son principe; la procession, et son mouvement de conversion ou de retour à son principe Ces traits essentiels, les triades intelligibles et intellectuelles, l'unité absolue du premier principe, nous les retrouverons reproduits fidèlement, quoique développés plus amplement, chez tous les néoplatoniciens On s'en convaincra par l'histoire de leurs opinions psychologiques et philosophiques qui va suivre. Le procédé d'exposition seul diffère; on voit apparaître de plus en plus accentués le procédé raide, mécanique, uniforme de la méthode syllogistique et géométrique, les divisions à outrance qui tendent à épuiser toutes les parties d'un sujet, en un mot le formalisme monotone et stérile, vice de toute scolastique; mais cette scolastique garde encore, surtout dans Proclus, le premier des scolastiques grecs, une certaine souplesse et une certaine élégance dont leurs imitateurs latins perdront le secret.

Malgré l'infériorité de la forme d'expression, malgré l'absence d'originalité créatrice dans le contenu, il serait injuste et inexact de considérer leur œuvre et leurs ouvrages comme stériles ou même insignifiants. Ce sont les néoplatoniciens

et eux seuls, — car les autres écoles n'ont pour ainsi dire plus de représentants de quelque renom,—qui malgré tant de disgrâces, de traverses et de périls ont fait vivre encore pendant plus de trois siècles, au-delà même du décret de Justinien, non-seulement dans le monde grec proprement dit, mais dans l'occident latin et dans les pays de la haute Asie, la philosophie de Plotin, qui est à ce moment l'unique philosophie; ce sont eux qui par leur enseignement oral et leurs écrits ont permis aux esprits encore soucieux d'une haute culture de s'assimiler cette forte et noble psychologie, cette profonde et haute métaphysique qu'on retrouve tout entières dans la philosophie de l'église. La lecture de leurs ouvrages qui ne sont presque tous que des commentaires, aride sans doute et souvent fastidieuse par la monotonie du procédé, est loin d'être inutile même aujourd'hui à ceux qui veulent pénétrer le sens des plus difficiles théories de Platon, d'Aristote et de Plotin, et par là même comprendre les plus obscurs et les plus hauts problèmes de la philosophie. Ils ont des défauts sans doute : ils subtilisent, ils raffinent; ils divisent à l'infini la matière pour l'épuiser; ils abusent de l'interprétation allégorique, qui leur permet de découvrir dans les mots les plus insignifiants du texte de leurs auteurs les pensées les plus cachées et les plus sublimes. Ainsi par exemple dans la guerre des Atlantes contre les Athéniens racontée au commencement du *Timée*[1], Iamblique et Syrianus, à ce que nous rapporte Proclus qui partage leur sentiment, voient exposée sous une forme symbolique la théorie métaphysique de l'un et de la triade, tandis qu'Amélius prétend qu'elle exprime l'opposition des étoiles fixes et des planètes, et Porphyre et Origène, la lutte des bons et des mauvais démons[2]. Dans les premiers mots de l'Alcibiade, ὦ παῖ Κλεινίου, Iamblique prétendait que Platon faisait allusion à la force

[1] Plat., *Tim.*, 24, c.
[2] Procl., *in Tim.*, pp. 24 et 253.

virile de l'amour vrai, force active et créatrice[1], qui nous éloigne de la matière. Malgré tous ces défauts, c'est dans leurs ouvrages qu'on devra prendre une connaissance vraie et forte des systèmes des grands penseurs de l'antiquité, qu'ils comprennent d'autant mieux qu'ils les vénèrent; ils nous montrent en eux des pensées dont nous n'aurions peut-être pas soupçonné la profondeur, et il sera toujours, pour en pénétrer le sens souvent obscur, non-seulement utile mais nécessaire de les consulter. Ajoutons que les rapprochements ingénieux, parfois subtils, parfois aussi très suggestifs de passages fort éloignés les uns des autres, la division et la disposition méthodiquement ordonnées des matières, l'abondance des renseignements historiques souvent accompagnés de citations littérales sur les doctrines de philosophes dont les écrits ne sont pas parvenus jusqu'à nous, nous les rendent encore plus profitables, si l'on sait surmonter la fatigue réelle qu'inspirent à la longue la continuité de leur exposition formaliste et l'absence de fraîcheur et de vie propre, vice de tous les écrivains qui ne pensent guère que la pensée des autres.

Les néoplatoniciens considéraient la succession ininterrompue des philosophes de l'École de Platon comme une chaîne, qu'ils appelaient la chaîne d'or de Platon, ou la chaine hermétique[2], parce qu'ils en faisaient remonter le premier anneau à Hermès Trismégiste, le Thoth ou Mercure égyptien que les Grecs, comme les Égyptiens, regardaient comme le père de toutes les sciences, de l'écriture et particulièrement des sciences occultes et religieuses[3]. Ils avaient emprunté ce nom à la chaîne par laquelle Jupiter, dans Homère,

[1] Procl.. *in Alcib.*, p. 69, t. II, ed. Cous. ὥσπερ δή φησι καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος, τὸ γὰρ ἀῤῥενωπὸν τῆς ἀληθοῦς ἐρωτικῆς καὶ τὸ ἐγηγερμένον ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τὸ δραστήριον ἡ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐνδείκνυται κλῆσις.

[2] Damascius, ap. Phot., *Bib. Gr.*, 346, a. 17. Περὶ τῇ Πλάτωνος χρυσῇ τῷ ὄντι σειρᾷ. Eunap., *V. Soph.*, 7. Ἑρμαϊκή τις σειρά. Conf. Wyttenbach, *de Mysteriis Ægypt.*, I, 1.

[3] Conf. Louis Ménard, *Hermès Trismégiste*, 1866 et 1868.

tient le monde, même le monde des dieux, suspendu à son bras invincible.

Asclépius[1], dans un passage suffisamment clair malgré les lacunes des manuscrits, distingue deux grands groupes parmi les néoplatoniciens : l'un dans lequel il place, par ordre chronologique, d'abord Alexandre d'Aphrodisée, et qu'il termine par Simplicius de Cilicie; c'est celui qu'il appelle la race d'or des exégètes; l'autre qui succède à ce dernier et dont font partie tous ses contemporains, par suite Olympiodore, et qu'il nomme la race de fer, c'est-à-dire une bande d'écrivains sans autorité et un ramassis d'écrits sans valeur et sans contenu[2]. Cette distinction qui repose sur le jugement suspect d'un critique contemporain, intéressant à relever, ne peut par sa généralité comme par son point de vue purement littéraire, nous être d'aucune utilité pour la division des successeurs de Plotin dont nous allons commencer l'histoire.

Proclus propose une autre classification, fondée sur le degré plus ou moins grand d'affinité de ces philosophes avec la philosophie de Platon. Pour parler son langage, il établit trois degrés d'initiation aux mystères platoniques : le premier rang appartient à Plotin et n'appartient qu'à lui seul; le second est occupé par Amélius et Porphyre; au troisième et dernier degré se placent Iamblique et Théodore d'Asiné, et quelques autres qui, suivant les pas de ce chœur sacré, ont enivré leur pensée des doctrines de Platon[3]. Bien que fondée

[1] Commentateur de la *Métaphysique* d'Aristote, de la première moitié du VI[e] siècle, vers 550 ap. J.-Ch.

[2] *Sch. Arist. Brand.*, p. 754, b. 11. Ἀλέξανδρος δὲ καὶ Σιμπλίκιος καὶ τὸ λοιπὸν ἅπαν χρυσοῦν ἐκεῖνο· τῶν τὴν πραγματείαν γένος δην..... νισθαι, ὥστε συνέβη καταλελεῖφθαι τὸ σιδηροῦν, οὐ μὲν οὖν ἀλλὰ τὸ ἀχυρῶδες μόνον φῦλον.

[3] Procl,, *Theol. plat.*, I, p. 2. Τούτους δὴ τοὺς τῆς Πλατωνικῆς ἐποπτείας διηνητάς... καὶ τῷ σφετέρῳ καθηγέμονι (Platon) παραπλησίαν τὴν φύσιν λαχόντας εἶναι θείην ἂν ἔγωγε

1. Πλωτῖνον τὸν Αἰγύπτιον.

2. Καὶ τοὺς ἀπὸ τούτου παραδεξαμένους τὴν θεωρίαν, Ἀμέλιόν τε καὶ Πορφύριον.

3. Καὶ τρίτους, οἶμαι, τοὺς ἀπὸ τούτων... Ἰάμβλιχόν τε καὶ Θεόδωρον καὶ εἰ δή τινες ἄλλοι μετὰ τούτους ἑπόμενοι τῷ θείῳ τούτῳ χορῷ περὶ τῶν τοῦ Πλάτωνος τὴν ἑαυτῶν διάνοιαν ἀνεβάκχευσαν.

sur un principe philosophique, cette classification arbitraire, qui d'ailleurs exclut Proclus lui-même et Olympiodore, ne nous présente aucun avantage pour nos études historiques, et nous l'écartons également.

Creuzer divise aussi en trois grands groupes, qu'il appelle des écoles, toute la succession des néoplatoniciens. Le premier est le groupe Alexandrino-Romain, qui ne compte qu'Ammonius Sakkas et Plotin; le second est le groupe syrien, auquel appartient Iamblique; le troisième s'appelle le groupe ou l'école d'Athènes et comprend entr'autres Plutarque et Proclus son élève. La première de ces écoles a un caractère tout platonicien et un esprit purement grec; elle attaque Aristote aussi bien que les Gnostiques et se montre très hostile aux superstitions des religions orientales. La seconde au contraire s'abandonne à la démonologie et penche vers les arts théurgiques ou magiques. La troisième retourne à Platon qu'elle s'efforce de concilier avec Aristote, sans pouvoir s'affranchir complètement des séductions des théologies de l'Orient[1]. Cette classification où Porphyre ne trouve pas de place, établit des distinctions que l'étude des doctrines ne justifie pas absolument. Toutes ces écoles sont grecques et toutes platoniciennes. Aucune n'est hostile à Aristote, pas même celle de Plotin, et toutes, même celle de Plotin, ont un penchant plus ou moins prononcé pour les croyances et les superstitions orientales.

Zeller accepte la division ternaire de Creuzer et ne la modifie que légèrement. L'école d'Alexandrie et celle de Rome a pour caractère distinctif de se tenir sinon exclusivement, du moins d'une façon prédominante, sur le terrain scientifique; elle comprendrait les successeurs immédiats de Plotin et entr'autres Amélius et Porphyre, les plus considérables d'entr'eux. Ces philosophes étaient nombreux et S. Augustin vante de beaucoup d'entr'eux l'esprit de pénétration et les

[1] Creuzer, *Prolegg. in Plot.*, ed. Didot, p. XVIII.

talents[1]; elle comptait également des personnages obscurs ou médiocres. Voici la liste des uns et des autres :

1. Ammonius Sakkas, de 175 après J. Ch., mort en 250.

2. Plotin, né en 204, mort en 269.

3. Origène le néoplatonicien.

4. Origène Adamantius, le chrétien, tous deux disciples d'Ammonius Sakkas, de 184 à 254.

5. Longin, de 213 à 273.

6. Hérennius.

7. Olympius, tous deux disciples d'Ammonius.

8. Antoninus, également disciple d'Ammonius[2].

9. Amélius Gentilianus, disciple et ami de Plotin, à Rome vers 246.

10. Porphyre, disciple de Plotin, vit à Rome de 262 à 364.

11. Eustochius, disciple de Plotin, auteur d'une édition des œuvres de son maître.

12. Gédalius, disciple de Porphyre, qui lui a dédié son commentaire sur les *Catégories* d'Aristote[3].

13. Chrysaorius, le Romain, disciple de Porphyre qui lui dédia sa fameuse *Introduction aux Catégories* et le traité du libre arbitre[4].

14. Ptolémée, le platonicien, qui paraît avoir commenté *le Timée*[5], mais qu'on considère comme un disciple de Porphyre parce que son opinion, que l'âme, même en dehors de ce corps vil, est toujours revêtue d'un corps plus subtil, se rapproche de celle de Porphyre[6].

15. Ératosthène, qui par la même raison est compté au nombre des disciples de Porphyre, attribuait la condition

[1] S. Aug., *Ep.*, 118. « Plotini schola Romæ floruit, habuitque condiscipulos multos acutissimos et solertissimos viros ».

[2] Procl., *in Tim.*, 187, b.

[3] Simplicius, *in Categ.*, 1, β; Dexippus. *in Categ.*, 5, 13; 6, 15.

[4] Stob., *Ecl.*, II, 366; *Sch. Ar.*, II, a. 34. ὁ Χρυσαόριος εἷς τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας ὤν. Il était consul, ὕπατος Ῥώμης. *Sch. Ar.*, David, 18, b. 16.

[5] Procl., *in Tim.*, 7, b. « Ptolémée le platonicien est d'avis, οἴεται, que ce personnage est Clitophon ».

[6] Stob., *Ecl.*, I, 904. Extrait d'Iamblique, περὶ ψυχῆς : « Quelques-uns

moyenne et intermédiaire de l'âme au fait qu'elle contenait un élément corporel et un élément incorporel[1].

16. Enfin Aristide Quintilien peut passer aussi pour un disciple du même philosophe, parce que son opinion sur la nature de l'homme s'accorde avec celle de Porphyre[2].

Iamblique, disciple de Porphyre, est pour Zeller le fondateur et le chef d'une autre école, appelée de Syrie parce qu'Iamblique, né à Apamée, y avait constitué le siège principal de son enseignement. Zeller la caractérise, comme Creuzer, par une tendance à confondre la philosophie avec la théurgie, ou même à mettre les œuvres et les pratiques théurgiques au-dessus de l'intérêt scientifique, ce qui me semble très exagéré[3], et enfin par une tentative positive de restauration de l'hellénisme religieux : jugement qui n'est confirmé ni par les faits historiques ni par les œuvres de ce philosophe. A l'école de Syrie ou d'Iamblique appartiendraient, d'après cette classification, outre le chef mort en 330 :

2. Anatolius, disciple comme lui de Porphyre et qui fut le premier le maître d'Iamblique[4]. Les fragments de sa *Théologie arithmétique*, reproduits par Iamblique[5] et où il ne fait guère que reproduire les opinions de Nicomaque sur la signification des nombres, donnent une médiocre idée de son esprit philosophique.

3. L'auteur anonyme du livre généralement appelé : *Des*

comme Ératosthène et Ptolémée, les platoniciens et d'autres encore veulent que l'âme soit toujours dans un corps, τὴν ψυχὴν ἀεὶ εἶναι ἐν σώματι... ἀπὸ σωμάτων αὐτὴν λεπτοτέρων εἰς τὰ ὀστρεώδη πάλιν εἰσοικίζει σώματα.

[1] Procl., *in Tim.*, 186, e. οὕτω μέσην αὐτὴν, ὡς ἔχουσάν τι καὶ ἀσώματον καὶ σωματικὸν, ὡς Ἐρατοσθένης ὑπέλαβεν.

[2] Arist. Quint., *de Music.*, 103, ed. Meibom.

[3] S. Augustin (*Ep.*, 118) relève lui aussi, mais en termes plus mesurés et plus exacts, ce penchant de *quelques-uns* des disciples de Plotin : « Sed *aliqui* eorum magicarum artium curiositate depravati sunt ».

[4] Eunap., *Vit. Soph.*, Iambl., p. 11. Ἀνατολίῳ τῷ μετὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερομένῳ.

[5] Iambl., *Theol. Arithm.*, pp. 89, 16, 24, 34, 42, 56, 64. Zeller, t. V, p. 613.

Mystères des Égyptiens, mais dont le vrai titre complet est : « *Réponse du professeur Abammon à la lettre de Porphyre à Anébo, et solutions des objections qu'elle contient* » ; il est souvent attribué à Iamblique.

4. Théodore d'Asiné, le plus considérable des disciples d'Iamblique, auteur d'un traité de psychologie cité souvent par Proclus[1].

5. Ædésius de Cappadoce, qui prit la direction de l'école après la mort de son maître dont, suivant Eunape, il égalait presque les talents, sans partager son penchant pour le surnaturel[2]. Il ne nous a laissé aucun écrit, en sorte que nous ne pouvons pas juger jusqu'à quel point sont mérités les éloges que lui donne Eunape, le seul des anciens qui fasse mention de lui. C'est à Pergame qu'il transporta le siège de son enseignement dont la renommée, suivant la formule hyperbolique d'Eunape, s'éleva jusqu'aux astres. Il mourut dans un grand âge, vers 360.

6. L'auteur anonyme d'un résumé de la philosophie néoplatonicienne, dont on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'il a vécu après Iamblique et qu'il avait commenté les *Analytiques postérieures* d'Aristote. A propos de la solution du problème Déliaque, de la moyenne proportionnelle, l'anonyme dit : περὶ ἧς ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ λόγον ἐποιήσαμεθα. Ces prolégomènes ont été publiés par K. Fr. Hermann, dans le 6e vol. de son édition de Platon, p. 196.

7. Eustathius de Cappadoce, probablement l'auteur du Commentaire sur les *Catégories* cité par David[3], et qui fut envoyé en ambassade en Perse[4]. Eunape, qui fait de lui un éloge sans mesure, ne nous donne aucun renseignement sur ses productions philosophiques.

[1] Procl., *in Tim.*, 187, b ; 225, a ; *et passim*.

[2] Eunap., *V. Soph.*, 20. μικρὸν ἀποδέων Ἰαμβλίχου, πλὴν ὅσα γε εἰς θειασμὸν Ἰαμβλίχου φέρει.

[3] *Sch. Ar.*, 46, b. 6. Εὐστάθιος ὁ φιλόσοφος ὑπομνηματίσας τὰς Κατηγορίας.

[4] Amm. Marcell., XVII, 5, 15, c. 14.

8. Antoninus, fils d'Eustathius, qu'il faut distinguer du disciple d'Ammonius Sakkas du même nom, fonda à l'embouchure canopique du Nil une école très fréquentée[1].

9. Sopatros d'Apamée de Syrie, élève d'Iamblique, dont Eunape célèbre le grand talent d'écrivain et d'orateur, avait écrit un ouvrage sur la *Providence* dont nous ne connaissons le contenu que par son sous-titre : *Du bonheur et du malheur qui arrive aux hommes sans rapport avec ce qu'ils méritent*[2]. A la mort du maître il se rendit à la cour, où il essaya, grâce à l'influence qu'il avait prise sur Constantin et à son éloquence, de le détourner de son penchant et de sa préférence pour le christianisme[3]. Il fut vaincu dans cette lutte d'influences, accusé de pratiques magiques, condamné sous ce prétexte qui cache mal la véritable cause et mis à mort sur l'ordre de l'empereur[4].

10. Le grec Euphrasius, disciple d'Iamblique, ne nous est connu que de nom par Eunape[5].

11. Eusébios de Myndes, en Carie, disciple d'Ædésius, paraît avoir eu un sens philosophique pur et vraiment scientifique et avoir considéré la théurgie, malgré le prestige qu'elle exerçait alors sur tous les esprits et même sur les philosophes, comme un grossier charlatanisme[6]. Dans la conférence qu'il fait devant Julien, il soutient que les objets des termes universaux qu'explique la dialectique sont les êtres véritables, les intelligibles, τὰ ὄντα, tandis que les prestiges qui trompent et séduisent la sensation sont l'œuvre de faiseurs de prodiges, qui à l'aide de puissances matérielles, les esprits des éléments et de la matière, nous induisent en erreur et sont fous eux-mêmes, θαυματοποιῶν ἔργα καὶ πρὸς

[1] Eunap., *V. Soph.*, p. 28-46.
[2] Eunap., *id.*, p. 12 et 21.
[3] Id., *id.*, p. 21. ὡς τὴν Κωνσταντίνου πρόφασίν τε καὶ φορὰν τυραννήσων καὶ μεταστήσων τῷ λόγῳ.
[4] Sozom., *Hist. Eccl.*, I, 5. Sosim., II, 40. Suid., v. Σώπατρος.
[5] Eunap., *Vit. Soph.*, p. 12.
[6] Eunap.. *V. Soph.*, 48.

τὰς ὑλικάς τινας δυνάμεις παραπαιόντων καὶ μεμηνότων. Sans nier précisément ni non plus affirmer la réalité du pouvoir magique de Maximus, qui avait fait rire la statue d'Hécate et allumer toutes seules les lampes de son temple, il conseille à Julien de ne pas trop admirer ce magicien théâtral, τὸν θεατρικὸν ἐκεῖνον θαυματοποιόν, et de considérer comme la seule grande chose de la vie la purification de l'âme par la raison, τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν μέγα τι χρῆμα ὑπολαμβάνων : sages et philosophiques conseils que Julien eut le tort, même au point de vue politique, de ne point écouter ; car il s'abandonna tout entier aux inspirations de Maximus Quand il pouvait se dérober à l'autorité qu'avait prise Maximus dans l'école de Syrie, Eusébius s'occupait de la philosophie du langage et de la dialectique : c'est du moins le sens que je devine dans le texte obscur et vague d'Eunape[1]. Les nombreux fragments écrits en dialecte ionien que cite Stobée sous le nom d'Eusèbe, d'une tendance toute moraliste et qui ne révèlent par aucun trait le caractère particulier du néoplatonisme, ne paraissent pas appartenir à notre philosophe.

12. Hiérius, disciple d'Iamblique et maître de Maximus[2].

13. Maximus d'Éphèse est l'un des plus anciens disciples d'Ædésius et des plus profondément instruits. Mais entraîné par la puissance de son talent naturel et par la supériorité de son éloquence, il méprisa dans la science philosophique la méthode démonstrative et se jeta à corps perdu dans certaines folies théurgiques[3]. Sa nature impérieuse, dominatrice et orgueilleuse se révèle dans le propos que rapporte de lui Eunape, son disciple : « Si les dieux ne nous envoient pas de signes favorables, il ne faut pas se lasser de les solliciter

[1] Eunap., *Vit. Soph.*, p. 49. Εὐσέβιος δὲ πάροντος μὲν Μαξίμου τὴν ἀκρίβειαν τὴν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ λόγου καὶ τὰς διαλεκτικὰς μηχανὰς καὶ πλοκὰς ὑπέφευγε, ἄποντος δὲ, ὥσπερ ἡλιακοῦ φέγγος ἀστὴρ, ἀπέλαμπε.

[2] *Sch. in Anal. Pr.*, 24, b. 19. Waitz., *Arist. Organ.*, t. I, p. 45. ὁ Μάξιμος ἀκροατὴς ἦν Ἱερίου τοῦ Ἰαμβλίχου ἀκροατοῦ. C'est tout ce que nous savons de lui.

[3] Eunap., *Vit. Soph.*, 50. ἐπὶ μανίας τινὰς ὁρμήσας καὶ δραμών.

jusqu'à ce qu'on les leur ait arrachés par violence ». Il est le représentant le plus en relief des tendances théurgiques; confident et conseiller de Julien qu'il avait initié aux rites secrets des mystères helléniques, à la théologie néoplatonicienne et à la théurgie, il prit une part active à la tentative de restauration de l'ancien régime religieux entreprise par l'empereur, à la cour duquel il joua un rôle important, qu'il expia sous Valens qui le fit exécuter en 370. Son activité politique ne l'avait pas fait entièrement renoncer à la philosophie. Il semble s'être plus particulièrement occupé — ce qui contredit les renseignements d'Eunape, — de dialectique et de logique. « Boëthus, dit Ammonius, le onzième successeur d'Aristote, contrairement à l'opinion du maître avait démontré que les syllogismes de la 2e et de la 3e figure étaient tous parfaits, τέλειοι. Porphyre, Iamblique et Maximus partageaient son avis, tandis que Thémiste, le paraphraste, était revenu à l'opinion d'Aristote. Appelé à juger le différend, Julien décida en faveur de l'opinion de Maximus[1]. »

14. Thémiste, surnommé ὁ εὐφραδής, à cause de la beauté de son style[2], qu'Ueberweg range parmi les adeptes d'Iamblique, tandis que Zeller le rattache à l'école d'Athènes, vivait et enseignait dans le cours du IVe siècle : il était né vers 317 et mourut après 389 après J. Ch. Son père, Eugénius, de Paphlagonie, s'était acquis quelque renommée comme philosophe: ce qui lui valut d'être appelé au service de l'état et de faire partie du sénat en 355; lui-même semble être né et avoir été élevé à Constantinople, et s'être fait une grande ré-

[1] Ammonius, *Sch. Ar.*, *in Anal. Pr.*, p. 24, b. 19. Waitz., l. l. Ἰουλιανὸς... δέδωκε τὴν ψῆφον Μαξίμῳ. Ammonius, dans cette scholie, nous apprend de plus que Proclus et son maître (Syrianus) et notre père, ὁ ἡμέτερος πατήρ (Plotin, sans doute) partageaient le sentiment de Maximus. Le scholiaste anonyme (*Sch. Ar.*, Br., p. 156, b. 43) reproduit le même fait et expose longuement les arguments opposés de Thémiste et de Maximus, en les éclairant par un exemple.

[2] Grégoire de Nazianze (*Ep.*, 139) le traite comme un ami et l'appelle βασιλεὺς τῶν λόγων, le roi de la parole.

putation comme professeur de philosophie, grande et répandue; car il enseigna non-seulement à Constantinople, mais à Antioche, en Galatie, à Nicomédie. Il semble avoir eu une égale aptitude pour les affaires et les fonctions administratives qu'il exerça pendant 40 ans, et les travaux littéraires et philosophiques. Malgré sa prétention à être plutôt un philosophe qu'un orateur, ses commentaires qui ne sont que des paraphrases et se recommandent par la clarté des développements et l'élégance du style ne contiennent aucune idée qui lui soit propre et qui ait un certain air d'originalité. Sans négliger les œuvres de Platon[1], c'est surtout les ouvrages d'Aristote qu'il commente et paraphrase[2], et c'est ce dernier qu'il se propose comme modèle et exemplaire dans la vie et dans la science[3].

En cela, il ne fait guère qu'accentuer la tendance des néoplatoniciens qui, convaincus de l'identité ou du moins de l'intime affinité esentielle des doctrines de Platon et d'Aristote, pouvaient indifféremment consacrer leurs travaux à l'un ou à l'autre, assurés de retrouver partout les mêmes principes et les mêmes conséquences. Dans sa langue oratoire, il dit lui-même que son sacrifice commence par s'adresser à Aristote et se termine par un hommage à la sainte doctrine de Platon; car Aristote n'a fait que traduire dans une forme plus sévère et plus irréfutable la théorie de Platon[4]. L'objet

[1] Phot., *Bib. Gr.*, Cod. 74, p. 52. εἰσὶ δὲ καὶ εἰς τὰ Πλατωνικὰ αὐτοῦ ἐξηγητικοὶ πόνοι.

[2] Nous avons conservé de lui les paraphrases des *Secondes Analytiques*, de la *Physique* et du traité *De l'âme;* il avait paraphrasé également les *Premières Analytiques*. la *Topique* et les *Catégories*, et les livres *Du Ciel*. Les scholies d'Aristote (Brand., p. 798-813) donnent des extraits d'une traduction latine faite sur un texte hébraïque d'un Commentaire sur le XIIe livre de la *Métaphysique* : Themistii paraphrasis in librum Aristotelis de prima philosophia. Photius (*Bibl. Gr.*, Cod. 74, p. 52) dit même que ses commentaires avaient embrassé tous les ouvrages d'Aristote : τούτου τοῦ Θεμιστιου εἰς πάντα τὰ Ἀριστοτελικὰ φέρονται ὑπομνήματα. Les œuvres de Thémiste avaient certainement été traduites en arabe, du moins en partie. *Val. Rose*, Hermès, t. II. p. 191.

[3] Themist., *Or.*, II, 26. ὃν προὐταξάμην βίου τε καὶ τῆς σοφίας. Simplic., *de Cœl.*, 33, b. 12. ἐν τοῖς πλείστοις τὸν Περιπάτον προϊσχόμενος.

[4] Themist., *Or.*, XX. Ἀριστοτέλει προθύσας εἰς τὴν Πλάτωνος ἔληγεν ἱερουργίαν.

de la philosophie est moins le savoir que la formation d'un caractère moral parfait, qui consiste dans l'imitation de Dieu dans son gouvernement salutaire et bienfaisant du monde[1].

La connaissance sans doute n'est pas étrangère aux fins de la philosophie, mais elle est imparfaite et secondaire. Dieu qui se dérobe à nos yeux[2] a donné aux hommes, à tous les hommes l'idée de lui-même et une tendance instinctive à l'adorer ; mais il a laissé à leur libre raison le choix des formes et des modes du culte qui lui est dû : de là la divergence inévitable des écoles philosophiques et des sectes religieuses, conflits qui d'ailleurs sont au fond salutaires ; car ce zèle des partis religieux et philosophiques rend plus vivantes et la religion et la philosophie. Même entre la religion hellénique et la religion chrétienne la différence est petite, si l'on a égard au grand nombre et à la confusion des propositions dogmatiques des grecs dont on compte plus de trois cents[3]. Son point de vue qui est celui d'une morale et d'une religion universelles, indifférent aux formes particulières qu'elles peuvent revêtir et les tolérant et les expliquant également, nous fait comprendre comment il a pu, sans renoncer aux croyances helléniques, rester un fonctionnaire fidèle, dévoué et favorisé des empereurs chrétiens et rester inconnu de Julien, qui du moins ne fait nulle part mention de lui. Il ne paraît avoir goûté que médiocrement la voie nouvelle où l'école d'Alexandrie avait fait entrer le platonisme et il semble préférer l'antique philosophie de l'Académie et du Lycée[4] telle que l'avaient conçue et reçue les ancê-

[1] Them., *Or.*, II, 31, b. ἐργάζεσθαι ἀρετήν. *Id.*, II, 32 ; *Or.*, VI, 78, d.

[2] Id., *Or.*, V, 68 et 69 : « La nature, comme le dit Héraclite, aime à se cacher à nos yeux, et plus encore que la nature, le créateur de la nature, φύσις δὲ, καθ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ, καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός.

[3] Socrat., *Hist. Eccl.*, IV, 32. μικρὰν εἶναι τὴν αὐτῶν (les chrétiens) διαφωνίαν ὡς πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν σύγχυσιν τῶν παρ' Ἕλλησι δογμάτων· εἶναι γὰρ ὑπὲρ τὰ τριακόσια δόγματα.

[4] Parlant d'un philosophe de Sicyone qu'il ne nomme pas, mais qui, d'abord, élève d'Iamblique, était venu à Constantinople avec ses disci ples pour suivre les leçons, Thémiste dit (*Orat.*, XXIII, 295, b.), en pa

tres ; et de fait on ne trouve dans ses commentaires non-seulement aucune trace d'une philosophie personnelle, mais même aucune trace de la philosophie néoplatonicienne. C'est un pur commentateur.

15. Chrysanthius, de Sardes, et Priscus, de Thesprotie ou de Molossie, tous deux disciples d'Ædésius, paraissent avoir adopté les opinions et les passions théurgiques de Maximus [1]; il ne nous reste rien des nombreux écrits du premier, que mentionne Eunape; du second nous ne savons même pas s'il en avait laissé.

17. Eunape, de Sardes, l'historien et le panégyriste de la secte, est un disciple de Chrysanthius dont la femme était sa parente. Ses biographies, malgré les récits fabuleux et superstitieux dont elles sont pleines, malgré l'esprit fanatique qui inspire ses jugements et l'exagération ridicule de ses éloges, n'en contiennent pas moins des renseignements importants pour l'histoire de la philosophie et plus particulièrement de la philosophie néoplatonicienne de son temps [2].

18. Julien l'empereur, né en 332, mort en 363, dont les écrits, au point de vue spéculatif, empreints de l'esprit théurgique que lui avait inspiré Maximus, sont de peu de valeur. Toutes les idées philosophiques qu'ils contiennent sont empruntées à Iamblique. L'intérêt passionné qu'il apporta à la restauration de l'hellénisme ne lui permit pas de garder pour la science et la philosophie pures le dévouement exclusif qu'elles réclament.

19. Sallustius Secundus Promotus, auteur d'un ouvrage assez intéressant intitulé *De Diis et Mundo*, est l'ami personnel et le partisan le plus ardent et le plus convaincu des pro-

raissant l'approuver : ἀκουστὴς μὲν γεγονὼς τοῦ Χαλκιδέως πρεσβύτου (Iamblique) θεραπεύων δὲ οὐ τὴν νέαν ᾠδὴν (ou ὁδόν) ἀλλὰ τὴν πάτριον καὶ ἀρχαίαν τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Λυκείου.

[1] Eunap., *V. Soph.*, 49. ἦν δὲ ὁ Χρυσάνθιος ὁμοψύχως Μαξίμῳ τὰ περὶ θειασμὸν συνενθουσιῶν.

[2] Il avait écrit en outre des Annales politiques qui continuaient l'histoire de Dexippe jusqu'à son temps, c'est-à-dire s'étendaient depuis le règne de Claude II jusqu'au règne d'Honorius et d'Arcadius. Il est né en 346 ou 347 et mort après 414 ap. J.-Ch.

jets de Julien Sa philosophie est exclusivement celle d'Iamblique, et c'est en s'appuyant sur ses principes que pour servir la tentative politique et religieuse de son maître, il résume, dans son livre clair et précis, toute la théologie néo-platonicienne, sans viser à aucune idée propre et originale. Comme je n'aurai plus l'occasion de m'en occuper, j'en donne ici une brève analyse. Les dieux sont incorporels, immuables, éternels ; les mythes qui nous en donnent une représentation ont tout au moins pour utile effet de nous amener à croire à leur existence, de nous donner sur leur essence des sentiments plus exacts et précisément par les absurdités et les immoralités qu'ils renferment et qui ne peuvent convenir à leur divin objet, de nous forcer à y chercher un sens plus pur et plus profond que leur sens littéral. Pour comprendre ce qu'ils signifient véritablement, il importe de les classer : 1° en mythes théologiques qui expriment sous des symboles l'essence des dieux ; 2. mythes physiques qui nous font connaître leur action sur le monde de la nature ; 3. mythes psychiques, qui représentent sous formes sensibles les actes et les états de l'âme ; 4. mythes matériels, ὑλικοί, où sont considérés comme des dieux les éléments, les fruits de la terre et en général les choses corporelles. Cette classification peut se ramener à une plus simple qui distingue les dieux supra-cosmiques et les dieux intra-cosmiques, au-dessus desquels plane la cause première, le Bien. Les dieux supra-cosmiques sont l'essence, ἡ οὐσία, la raison, ὁ νοῦς, l'âme, ἡ ψυχή. Les dieux intra-cosmiques sont les douze dieux olympiens divisés en quatre triades, dont chacune contient en soi d'autres triades : on reconnaît ici le système compliqué des triades d'Iamblique.

Le monde que gouvernent immédiatement les dieux intra-cosmiques est lui-même impérissable et éternel.

Le monde intelligible se compose de l'essence, οὐσία, de la raison et de l'âme, soit raisonnable soit irraisonnable, qui est incorporelle et immortelle.

La providence est l'action des dieux sur le monde, action qui ressort de leur nature et n'implique de leur part ni effort ni volonté ; le destin est l'action sur le monde des corps célestes, dieux aussi, mais il ne touche pas le caractère moral des hommes ; le hasard ou la fortune, ἡ τύχη, est la puissance divine qui ordonne et ramène au bien les évènements qui paraissent s'en éloigner et se produisent contre notre attente et notre espoir [1].

S'il y a une providence, c'est-à-dire des dieux qui veillent sur le monde et sur l'humanité, d'où vient donc le mal, d'où viennent les maux : πόθεν τὰ κακά ? La question est mal posée, puisque le mal n'a pas de nature, d'essence réelle, κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν : il n'est que l'absence du bien. L'âme tombe dans le mal, parce que tout en désirant le bien, elle se trompe dans ses jugements sur le bien, et cela parce qu'elle n'est pas essence première, c'est-à-dire parfaite. Si l'on poursuit encore la question et si l'on demande pourquoi les dieux ont créé le monde, puisque les créatures qu'il contient et l'homme même n'étant pas des essences premières parfaites, en tant que créées, sont fatalement sujets à l'erreur, Salluste répond qu'ils n'ont créé le monde ni par une intention et une fin réalisées par des moyens, τέχνῃ, ni par une nécessité physique, φύσει, mais par leur puissance qui émane de leur essence. Le monde n'est donc pas créé dans le temps ; il n'est pas, quant au temps, postérieur aux dieux : il est produit en même temps qu'ils existent et par conséquent est comme eux éternel. Il faut rendre un culte et adresser des prières aux dieux, non dans le vain espoir que ces hommages puissent modifier leur inaltérable essence, mais pour nous purifier des souillures morales qui nous éloignent d'eux, pour disposer notre âme à les recevoir [2] ; la préparation à cette union, à cette communion avec Dieu, s'obtient par l'effort de les imiter dans leurs

[1] Sallust., *de Diis.*, c. 6. ἡ τύχη ἡ τὰ διάφορα καὶ τὰ παρ' ἐλπίδα γινόμενα πρὸς ἀγαθὸν τάττουσα δύναμις τῶν θεῶν.

[2] Sall., *de Diis.*, ch. 14. ἐπιτηδειότης πρὸς ὑποδοχήν.

actes, de leur ressembler dans leur nature [1] : ce à quoi nous aident les formes diverses du culte et particulièrement les sacrifices de victimes vivantes ; car une vie seule peut être un médiateur, μεσότης, entre la vie humaine et la vie divine [2]. Malgré l'absence de toute originalité de cet ouvrage, il se distingue par la clarté et la simplicité de l'exposition.

19. Libanius est un sophiste et non un philosophe. Professeur de rhétorique à Constantinople, à Nicomédie et enfin à Antioche, sa ville natale, il avait été faire son éducation à Athènes, où il avait certainement reçu les leçons et adopté les idées des philosophes néoplatoniciens. Malgré sa prédilection et sa fidélité constante pour l'hellénisme, malgré la faveur dont il avait joui auprès de Julien, ses talents et sa réputation l'avaient protégé auprès des empereurs qui lui succédèrent. Il mourut dans un grand âge et postérieurement à l'année 391 [3].

20. Dexippus, disciple d'Iamblique, porte le nom de philosophe platonicien dans le titre de son commentaire sur les *Catégories* d'Aristote [4]. Simplicius, en nous apprenant ce fait, ajoute qu'il s'y était proposé tout particulièrement de réfuter les objections de Plotin, qu'il exposait sous la forme dialoguée ; il n'a, pour ainsi dire, ajoute Simplicius, rien ajouté aux commentaires d'Iamblique et de Porphyre sur le même ouvrage [5]. Dans le dernier chapitre du second dialogue, il s'attache surtout à cette critique, dont nous pouvons voir un spécimen dans un assez long extrait qu'en a donné Creuzer [6].

Avant d'arriver à Plutarque, de l'école d'Athènes, Zeller

[1] Sallust., *id.*, l. l. μιμήσει καὶ ὁμοιότητι.

[2] Conf. Müllach, *Fragm. Phil. Gr.*, t. III, p. 30.

[3] Pauly's, *R. Encycl.*, t. IV, p. 1009. Eunap., *V. Soph.*, p. 96.

[4] Cet ouvrage a été édité par Spengel dans les *Monumenta Sæcularia* de l'Académie de Bavière (Munich, 1859). Le manuscrit est à la Bibliothèque nationale, nº 1992.

[5] Simpl., *in Categ.*, I. γ... οὐδὲν δὲ οὐδὲ οὗτος σχεδὸν τοῖς Πορφυρίου καὶ Ἰαμβλίχου προστεθεικώς.

[6] Plotin, *Opp.*, t. I, p. XXXIII.

place entre Iamblique et lui, comme intermédiaires et servant de transition :

1. D'abord Thémiste, dont nous venons de parler ;

2. Hypatie, fille de Théon le mathématicien, enseigna à Alexandrie, comme son père, les mathématiques et la philosophie. Sa science profonde, son éloquence et sa beauté lui attirèrent des auditeurs aussi nombreux qu'enthousiastes, parmi lesquels il faut compter Synésius qui l'appelle dans les lettres qu'il lui adresse : *Le Philosophe*[1], et dont la conversion réservée au christianisme ne diminua ni l'admiration ni la tendre amitié qu'elle avait su lui inspirer : « Quand même les morts oublieraient dans les enfers, moi je m'y souviendrai encore de ma chère Hypatie. Elle seule me ferait oublier la patrie... Avec la vertu, c'est toi seule qui dans mes chagrins et mes douleurs, es ma consolation et le plus sûr et le plus doux asile[2]. »

Hypatie était devenue une puissance dans Alexandrie : elle passait pour inspirer l'administration du préfet d'Égypte, qui résistait aux exigences du patriarche Cyrille. La populace chrétienne, fanatisée par les prédications de son évêque, se souleva et menée par un lecteur chrétien du nom de Pierre se jeta sur Hypatie qui se rendait en voiture à son école ; on l'entraîna dans une église appelée Césarée ; on la mit toute nue et on la massacra avec des vases brisés ; on déchira ses membres en pièces ; on les traîna dans les rues et enfin on les brûla sur la place Cinaron[3]. Telle fut, en 415, la fin de cette femme pure, savante, éloquente, jeune et belle, dont le seul crime était d'être fidèle à la philosophie et au culte de

[1] Il nous en reste sept qui portent toutes l'adresse : τῷ φιλοσόφῳ. Il l'y nomme (*Lett.*, 157) : « Ma mère, ma sœur, ma maîtresse, vous à qui je dois tant de bienfaits, et qui méritez de ma part tous les titres d'honneur... M'aimez-vous encore ? Je vous en suis reconnaissant ; m'avez-vous oublié ? Moi, je ne vous oublierai pas ». Conf. *Ep.*, 157-24-154-63-156. Voir H. Druon, *Œuvres de Synésius*, traduites en français, Paris, Hachette, 1878. Hoche : Hypatia (*Philologus*, t. XV, 1860, p. 435-474).

[2] Syn., *Ep.*, 154. Καί σε μετα τῆς ἀρετῆς ἀγαθὸν ἄσυλον ἀριθμῶ.

[3] Conf. Druon, *Synésius*, p. 13.

ses ancêtres. Nul auteur ne mentionne qu'elle ait laissé des écrits.

3 Synésius, que nous venons d'apprendre à connaître, était un néoplatonicien converti au christianisme et élevé par l'élection de ses concitoyens à l'épiscopat de Ptolémaïs, sa ville natale, grâce à l'influence que Théophile, patriarche d'Alexandrie, exerça sur lui En se convertissant, il avait fait beaucoup de réserves et déclaré qu'il continuerait à croire que le monde n'est pas créé dans le temps, que l'âme est non seulement immortelle mais éternelle et préexiste à la vie pré-ente ; que le dogme de la résurrection n'est qu'une allégorie, comme en général tous les dogmes, qu'il promettait cependant de respecter dans son enseignement doctrinal, parce que la foule, incapable de concevoir la vérité pure qui l'aveuglerait, a besoin de mythes pour en comprendre au moins les éléments essentiels[1]. Sa philosophie, qu'il ne veut en aucune façon sacrifier aux dogmes de l'église qu'il appelle des mythes utiles mais mensongers, est celle d'Hypatie dont il avait été le disciple, et par conséquent celle des néoplatoniciens. La philosophie est pour lui une religion, et elle

[1] Synes., *Ep.*, 110, à Théophile, éd. Druon. « Il est malaisé, pour ne pas dire impossible, d'arracher de notre esprit les vérités que la science y a fait entrer. Tu sais que la philosophie repousse beaucoup de ces dogmes admis par le vulgaire. Pour moi, je ne pourrai jamais me persuader que l'âme soit d'origine plus récente que le corps; jamais je ne dirai que le monde et les parties qui le composent doivent périr. Cette résurrection, objet de la croyance vulgaire, n'est pour moi qu'une allégorie sacrée et mystérieuse. Le philosophe, contemplateur du vrai, est obligé de faire quelque concession à l'erreur; car la vérité est à l'esprit ce que la lumière est à l'œil : l'œil ne peut supporter sans dommage une lumière trop vive et l'obscurité convient mieux à ceux qui ont la vue faible. Il en est ainsi de l'erreur : elle est utile au peuple. Je pourrai bien accepter l'épiscopat et exposer les mythes dans l'église, mais à la condition de faire chez moi de la philosophie... Mais je n'irai jamais prêcher des dogmes auxquels je ne croirai pas. Je veux continuer de vivre comme je l'ai fait et philosopher comme je l'entends ». Toute la lettre est de ce ton, et c'est avec une insistance très significative qu'il répète qu'on ne l'obligera jamais à dissimuler ses convictions. « Jamais ma langue ne sera en désaccord avec ma conscience ». C'est un singulier chrétien, un étrange évêque que celui qui prend pour des mythes les faits historiques sur lesquels repose en partie la foi de l'église !

a ses sacrifices qu'il ne renonce pas à célébrer[1] Le philosophe est plus qu'un hiérophante, comme s'était désigné Proclus ; c'est presque un demi-dieu[2]. Synésius se fait cependant de la philosophie une idée assez particulière ; ce n'est pas une science distincte, c'est le résumé et la plus haute expression de toutes les sciences et même de tous les arts, c'est-à-dire sans doute qu'elle en contient tous les principes. A ce titre il ne veut pas la séparer ni de l'éloquence ni de la poésie, de la poésie surtout qui permet, en exprimant les mystères sacrés de la vérité, de les couvrir comme d'un voile et de les dérober à moitié aux yeux du vulgaire profane.

Dépouillée de ces voiles, voici les vérités qu'elle enseigne : un Dieu qui est à lui-même son principe, unité des unités, monade première des monades, indifférence des contraires, qui après un enfantement supra-essentiel, ὑπερούσιος, s'est produit au dehors, a procédé d'une manière ineffable, grâce au concours du premier-né et a pris la forme d'un acte triple, d'une trinité glorieuse, et, comme *Source* supra-essentielle[3], ὑπερούσιος, il s'entoure, ainsi que d'une couronne, de la beauté de ses enfants qui, issus de ce centre de l'être, se rassemblent en nombre autour de ce centre[4].

La raison, ὁ νοῦς, la raison absolue est une manifestation de cette unité, de cette essence pure qui ne reste pas immobile, mais se connaît et connaît les intelligibles, sans se séparer de l'essence divine pure, à laquelle elle reste unie par la volonté, et par là se constituent les trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit[5].

Outre Dieu, il y a deux autres principes : l'âme universelle,

[1] Synes., *Ep.*, 84, à Pylémène : « Un de mes vœux les plus chers, c'était de pouvoir célébrer avec toi les mystères de la philosophie ».

[2] Synes., *Ep.*, 155.

[3] Ce mot se représente souvent en son sens métaphysique et mystique chez les Alexandrins, particulièrement dans Damascius qui le définit : (*de Princip.*, 352, p. 106, Ruelle) le principe de la première division, la distinction initiale : ἔστι μὲν γὰρ ἡ πρώτη διαίρεσις καὶ διάκρισις πηγαία· ἐκείνη δὲ « πηγὴ τῶν πηγῶν » ἀνυμνεῖται.

[4] Synes., *Hymn.*, I.

[5] Synes., *Hymn.*, I, 2, 3, 4, 6.

impérissable, tombée dans la matière. mais cependant ayant une origine divine, et enfin la matière, éternelle comme Dieu qui ne l'a pas créée et ne peut la détruire, et qui est le principe du mal comme il est le principe de bien. L'âme préside à la conservation de cet univers auquel elle est, sous des formes diverses, partout présente. C'est ainsi que le monde est un être animé dont toutes les parties sont liées ensemble comme les membres d'un même corps, et dont la sympathie explique la possibilité, la réalité de la divination, parce que toutes les choses ayant de mutuels rapports et agissant les unes sur les autres, elles se révèlent les unes les autres, les unes par les autres.

L'âme humaine est une partie de l'âme universelle, tombée comme elle dans la matière ; c'est de cette âme que nous tenons la vie et la raison. La vraie perfection de l'âme n'est pas l'action même vertueuse, c'est la pensée, la science. La vraie fin de l'homme est la vie de l'esprit[1]. Synésius, dans sa théorie des facultés de l'âme, a une doctrine de l'imagination assez originale ; il pose en nous la raison pure, qui renferme les images des êtres réellement existants, des intelligibles et l'âme qui renferme les images des choses phénoménales. Entre la raison et l'âme, il y a le même rapport qu'entre l'absolu et le contingent, et entre la raison et l'absolu, le même rapport qu'entre l'âme et le contingent. Outre la raison pure et entre elle et l'âme se trouvent la raison raisonnante, la conscience, la faculté maîtresse, qui nous révèle les actes de la raison pure et sans laquelle ils nous resteraient inconnus, et enfin l'imagination qui est comme le miroir où se réfléchissent, pour être perçues par l'être vivant, les images qui ont leur siège dans l'âme. Cette vie imaginative est une vie inférieure ; car l'imagination tient à la fois du corps et de l'âme : elle est le sens des sens. Mais l'âme elle-même, ne fût-ce que dans le sommeil et par les

[1] Synes., *Ep.*, 4.

songes, s'élève au-dessus des choses de la nature phénoménale et se rapproche de l'intelligible, de Dieu. Or l'imagination étant la faculté par laquelle nous prenons connaissance de ce qui se passe dans l'âme, qui en reçoit les images, par l'imagination nous avons l'intuition, la sensation immédiate[1], la vision de Dieu, ce qui est un grand bonheur pour l'homme. Sans doute l'imagination est sujette à être altérée : elle a ses maladies; mais la philosophie connaît les remèdes sacrés qui la guérissent et la rendent divine. Quand elle est purifiée, sans mélange, elle se rapproche intimement de l'âme dont elle est le véhicule, et même de la raison et Dieu vient alors la visiter. Voisine du corps comme de la raison et leur limite commune[2], l'imagination leur emprunte quelque chose, tout en gardant sa nature propre. Les animaux la possèdent et elle est pour eux, à des degrés divers de puissance, une sorte de raison. Dans l'homme, elle s'associe à l'âme et à la raison pure ; nous ne pouvons penser qu'avec le concours de l'imagination, sauf peut-être de rapides instants où quelques hommes saisissent directement la vérité. L'imagination est le premier corps de l'âme, un corps divin[3], qu'il ne faut pas confondre avec les particules d'air et de feu qui sont la fleur de la matière et composent à l'âme une seconde essence, qu'elle s'assimile et qui devient son image, εἴδωλον, avant qu'elle ne revêtisse un corps terrestre. L'imagination, quoique gardant quelque chose de matériel, puisque son action s'exerce par le moyen d'organes physiques, est d'une essence encore plus subtile et plus éthérée, plus impalpable que l'air et le feu et se spiritualise, pour ainsi dire, quand elle s'unit à une âme pure.

La troisième école, d'après la classification de Zeller, serait celle d'Athènes, où se seraient réfugiés les philosophes

[1] ἄμεσος αἴσθησις.

[2] κοινος ὅρος ψυχῆς καὶ σώματος.

[3] θεσπέσιον σῶμα, ἀκήρατον σῶμα, φανταστικὸν πνεῦμα, φανταστικὴ οὐσία, ψυχικὸν πνεῦμα, πνευματικὴ ψυχή, πρῶτον σῶμα ψυχῆς, εἴδωλον, εἰδωλικὴ φύσις.

d'Alexandrie dont la population fanatisée les poursuivait de violences sanguinaires, comme l'attestait le meurtre récent d'Hypatie. L'insuccès de la tentative de restauration de l'hellénisme, les évènements qui venaient de se passer à Alexandrie étaient un avertissement sévère et menaçant dont il fallait tenir compte. Aussi le caractère de l'école d'Athènes, dernier refuge de la philosophie qui s'y sentait encore à moitié libre et protégée par d'antiques souvenirs jusque-là respectés, a été, suivant Zeller, l'érudition et l'exégèse philosophiques, sans arrière-pensée d'une restauration du passé, reconnue désormais impossible.

Bien que faisant toujours une part à la mystagogie, que plusieurs de ses membres pratiquent en secret, elle se propose éminemment la conciliation et la fusion des systèmes de Platon et d'Aristote. Le premier promoteur de ce mouvement aurait été Thémiste, mais le véritable organisateur, Plutarque, d'Athènes, fils de Nestorius, mort vers 433.

2. Hiéroclès, d'Alexandrie, disciple de Plutarque[1], exilé de sa patrie où il avait commencé à enseigner, pour cause de religion, à la suite d'une condamnation qu'il avait subie à Constantinople. Il avait écrit un traité complet intitulé *De la Providence*, περὶ προνοίας[2], en sept livres au moins, et dans le septième raconté l'histoire de l'école d'Ammonius Sakkas, et développé comment : « Plotin et Origène, Porphyre et Iamblique et leurs successeurs, tous ceux enfin qui appartiennent à la race sainte, jusqu'à Plutarque, d'Athènes, qu'il nomme son chef d'école et l'auteur de ces doctrines, sont tous d'accord avec la philosophie purifiée de Platon[3]. »

[1] *Phot.*, Cod. 214, p. 173. Πλουτάρχου τοῦ Ἀθηναίου ὃν καὶ καθηγητὴν αὐτοῦ... ἀναγράφει (Hiéroclès).
[2] *Id.*, Cod. 214, p. 252.
[3] *Phot.*, Cod. 214, p. 173, a. ὡς Πλωτῖνός τε καὶ Ὠριγένης καὶ μὴν καὶ Πορφύριος καὶ Ἰάμβλιχος καὶ οἱ ἐφεξῆς ὅσοι τῆς ἱερᾶς (ὥς αὐτός φησι) γενεᾶς ἔτυχον φύντες, ἕως Πλουτάρχου τοῦ Ἀθηναίου, ὃν καθηγητὴν αὐτοῦ τῶν τοιούτων ἀναγράφει δογματων οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακεκαθαρμένῃ συνᾴδουσι φιλοσοφίᾳ. *Id.*, Cod., 251 (p. 750, Hœsch.), il aimait mieux croire les écrits de Platon et d'Aristote altérés et falsifiés, que d'admettre une contradiction entre leurs doctrines.

Nous avons conservé de lui, outre de nombreux fragments de ce traité reproduits par Photius, son commentaire complet sur les *Vers d'or* de Pythagore [1], un fragment d'un ouvrage intitulé : *Comment l'homme doit se comporter à l'égard des dieux* [2], et enfin des passages de six ou sept mémoires d'un contenu éthique [3]. On fixe approximativement entre les années 415 et 450 après J.-Ch. l'époque de son activité d'écrivain et de professeur. C'est un pur et fidèle néoplatonicien, mais qui se montre plus particulièrement, au moins dans ce qui nous reste de ses ouvrages et surtout dans son commentaire sur les *Vers d'or*, comme un moraliste.

Tous les vrais philosophes, et nommément Platon et Aristote, sont d'accord pour considérer la philosophie comme une purification, un perfectionnement de la vie humaine. La vertu, objet de la philosophie pratique, purifie la vie; la vérité, objet de la philosophie spéculative, la rend parfaite [4]. Les plus importants problèmes que discute et résout la philosophie spéculative sont le problème de la providence et le problème de l'âme. Au-dessous du Dieu un, créateur de toutes les choses, se trouvent trois classes d'êtres divins : 1. Les dieux célestes qui pensent le Dieu suprême d'une pensée immuable et une et l'imitent par conséquent ; 2. les démons, qu'il appelle héros, anges, êtres éthérés, αἰθέριοι, qui le pensent constamment et d'une pensée qui est certaine, mais qui n'est pas immuable ni parfaitement pure, et au contraire est discursive et susceptible de degrés, de plus et de moins [5]; enfin 3. les âmes humaines qui sont capables de penser Dieu, mais chez lesquelles cette pensée n'est ni constante ni identique à elle-

[1] Edités par Müllach, *Fragm. phil. gr.*, I, p. 408.
[2] Stob., *Ecl.*, II, 420.
[3] Stob., *Florileg.*, passim.
[4] Hierocl., *in Carm. Aur.*, Procemium.
[5] Hierocl., Cod. 214, p. 172, a. 22; Cod. 251, p. 461, b. 6. *In Carm. Aur.*, c. 1, p. 417 : c. 3, 421 ; c. 27, 483. οὐκ ἀτρέπτως καὶ ἀχωρίστως, mais διεξοδικῶς.

même et est partielle, μεμερισμένως, c'est-à-dire n'embrasse pas l'idée de Dieu dans l'unité et l'infinité de son essence. Dans chacune de ces classes se trouve une multitude d'espèces différentes dans un ordre déterminé par leur supériorité et leur infériorité relatives [1].

La matière n'est pas une substance préexistante, puisque Dieu est la cause unique et absolue de tout ; le monde n'a pas été créé dans le temps, parce que l'acte créateur en Dieu fait partie de son essence et est par suite éternel comme lui-même [2]. La providence de Dieu ne s'étend que sur les êtres intelligents qu'il a seuls immédiatement créés, et sur les espèces des êtres dépourvus de raison, à la conservation et à l'invariabilité desquelles il veille, abandonnant la destinée des individus aux lois nécessaires de la nature et aux caprices du hasard [3].

En ce qui concerne l'âme, Hiéroclès croit à la préexistence et à la métempsychose, en repoussant la conséquence extrême que l'âme humaine puisse descendre dans l'âme d'une bête, ou s'élever jusqu'à l'ordre démonique ; car les limites des espèces sont fixes et les espèces invariables [4]. Outre le corps terrestre l'âme a, comme les démons et les dieux du ciel, un corps de lumière, immatériel, immortel [5], qu'elle apporte avec elle en entrant ici-bas et qu'elle remporte en retournant dans la vie d'au-delà. L'âme humaine est libre ; l'homme est responsable ; Dieu est innocent des choix qu'il fait dans ses résolutions et dans ses actes : l'homme se détermine lui-même. C'est la pure doctrine de Platon, qui, depuis des siècles, était devenue la conscience de l'esprit grec et de la philosophie grecque et en avait presque chassé le fata-

[1] Hierocl., *in Carm. Aur.*, p. 420. πλῆθος εἰδῶν ἐν ἑκάστῳ γένει καθ'ὑπεροχὴν καὶ ὑπόβασιν τεταγμένον.
[2] Hierocl., *Phot.*, Cod. 251. *In Carm. Aur.*, ch. I, 419, b.
[3] Id., *in Carm. Aur.*, ch. II, p. 444 ; *Phot.*, Cod. 251.
[4] Id., *id.*, ch. 23, p. 469-482, et le ch. 24, *Phot.*, Cod. 214, b. 172, b. 20.
[5] Id., *in Carm. Aur.*, ch. 26, p. 478 ; ch. 27, p. 483. σῶμα αἰθέριον, αὐγοειδὲς, ἄϋλον, ἀθάνατον.

lisme stoïcien et le naturalisme du péripatétisme dégénéré.

Mais en somme ce qui caractérise surtout Hiéroclès, c'est son penchant pour la morale pratique, qu'atteste son commentaire sur les *Vers d'or*, véritable explication philosophique du catéchisme pythagoricien. Sa conception de la vie morale s'élève à une pureté et à une hauteur que rien n'a dépassées. Au point de vue de la philosophie spéculative, il est certainement, comme le remarque Damascius, sans caractère personnel, sans force et sans profondeur[1].

3. Théosébius, disciple d'Hiéroclès, suit l'impulsion de son maître et en cela s'écarte un peu, comme lui, de la direction philosophique de l'école, restée profondément spéculative ; car il est un moraliste à la façon d'Épictète, dont il reproduit l'esprit ascétique[2].

4. Syrianus[3], mort avant 440 après J.-Ch., disciple et successeur de Plutarque, et qui eut pour disciple David l'Arménien.

[1] Damascius, *Vit. Isid.*, 36. τῶν δὲ νεωτέρων Ἱεροκλέα τε καὶ εἴτις ὅμοιος οὐδὲν μὲν ἐλλείποντας εἰς τὴν ἀνθρωπίνην παρασκευὴν, τῶν δὲ μακαρίων νοημάτων πολλαχῆ πολλῶν ἐνδεῖς γενομένους φήσιν. Suid. v. Ἱεροκλῆς : φαίνεται ὁ ἀνὴρ τὴν μὲν ζωὴν ὑψηλόφρων, τὴν δὲ γνῶσιν οὐκ ἀκριβή·.

[2] Damascius, *Vit. Isid.*, 58. ἔλεγε μὲν ὁ Θεοσέβιος τὰ πολλὰ ἀπὸ τῶν Ἐπικτήτου σχολῶν, τὰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐπετεχνᾶτο τῆς ἠθικῆς διανοήματα μούσης.

[3] Æneas de Gaza, professeur de rhétorique à Alexandrie, disciple d'Hiéroclès, auteur du *Théophraste*, dialogue écrit vers 486, et Zacharias de Mitylène, appelé aussi Scholasticus, auteur d'un traité intitulé : *De Immortalitate animæ et consummatione mundi* (tous deux édités par Boissonnade. Paris, 1836), sont des néo-platoniciens, mais qui n'acceptent de leurs doctrines que celles qui ne sont pas contraires aux dogmes de l'église. L'objet du *Théophraste* est de réfuter les doctrines de la préexistence des âmes, de la métempsychose et de l'éternité du monde, professées par tous les platoniciens. L'auteur ne peut donc figurer dans la liste des philosophes de l'école d'Alexandrie, pas plus que Zacharias le scholastique, dont le dialogue, intitulé *Ammonius*, a le même objet.

C'est par une simple conjecture, tirée du titre de ce discours qui, par le style et la pensée, a la plus grande analogie avec le *Théophraste*, qu'on conclut que l'auteur a été, à Alexandrie, disciple d'Ammonius, fils d'Hermias, et par suite néo-platonicien. Mais ce n'est pas un philosophe ni de profession ni de vocation, et son objet est de défendre encore plus complètement qu'Énée, la doctrine de son église.

5. Proclus, successeur et disciple de Syrianus.

6. Hermias, d'Alexandrie, disciple de Syrianus.

7. Ammonius, fils d'Hermias, disciple de Proclus.

8. Jean Philopon, disciple d'Ammonius, dont les écrits se placent entre les années 500 et 570.

9. Asclépiodote, d'Alexandrie, disciple de Proclus.

10. Marinus, de Néapoli en Palestine, disciple de Proclus et son biographe.

Zacharie prit une part active au synode de Constantinople, vers l'an 536, et a vécu, par conséquent, selon toute apparence, près d'un demi-siècle après Énée.

A plus forte raison devons-nous écarter de ces études Némésius, évêque d'Émèse, qui a écrit, vers le milieu du v[e] siècle, un ouvrage sur la *Nature de l'homme*, intéressant surtout par les renseignements historiques qu'il nous donne, mais qui n'a pas pour objet propre la philosophie comme science : car la philosophie qui convient à un chrétien doit, suivant lui, s'appuyer sur les doctrines de l'église et sur les principes universellement acceptés par les hommes. Sa prédilection pour Aristote est plutôt une question de forme que de contenu. Comme l'indique le titre de son livre, ce qui l'occupe essentiellement ce sont les problèmes relatifs à la nature de l'homme, c'est-à-dire les problèmes de l'âme. L'âme préexiste au corps qu'elle anime et est éternelle; sa substance immatérielle enveloppe un mouvement incessant et autogène. Il ne se produit pas, ni par la génération ni par une création successive, de nouvelles âmes. Le monde est donc éternel, bien qu'il n'y ait pas d'âme du monde ni métempsychose entendue dans le sens universel ; car en la limitant à la sphère de l'humanité, ce qui laisse subsister les différences et l'invariabilité des espèces, elle peut être acceptée. La connaissance s'appuie, outre la révélation divine, sur des principes rationnels qui résident naturellement en nous, et qu'il appelle des pensées naturelles, φυσικαί. La volonté est libre. Les animaux sont gouvernés, dans leurs actes, par des instincts définis ; mais les actes de l'homme, précisément parce qu'ils sont libres, sont infiniment variés et sa principale fonction dans la vie est de déterminer par la raison la direction à donner à ses actions. En se plaçant au point de vue de l'église, on peut définir l'homme : une créature raisonnable, dont les péchés peuvent être remis et dont le corps peut être ressuscité et devenir immortel. En se plaçant au point de vue philosophique, l'homme est une créature raisonnable, mortelle, capable de science et d'art. Le développement principal et supérieur de la raison libre est l'activité théorétique ou la piété; l'activité pratique qui produit les quatre vertus fondamentales est d'ordre secondaire. L'essence de la raison humaine consiste dans la liberté. Le monde forme une unité harmonique si puissante que, par les degrés progressifs d'une espèce à l'autre, tout y tient à tout et possède avec le reste un lien de parenté. Dans cet enchaînement des êtres, l'espèce humaine occupe un rang intermédiaire entre le monde sensible auquel elle appartient par le corps et le

11. Isidorus, successeur de Marinus.
12. Hégias, successeur d'Isidorus et disciple de Proclus.
13. Zénodotus, disciple de Proclus.
14. Damascius, chef de l'école de 520 à 529.
15. Simplicius, de Cilicie, disciple d'Ammonius et de Damascius.
16. Olympiodore le jeune, à Alexandrie, disciple de Damascius.
17. Asclépius, disciple d'Ammonius.
18. Dorus l'Arabe, ami de Damascius.

monde supra sensible auquel elle appartient par l'âme. L'unité du monde prouve l'unité de Dieu et l'unité de Dieu prouve l'unité du monde. Tous les possibles existent : c'est-à-dire tous les degrés concevables de l'être doivent être réalisés, sans quoi il manquerait quelque chose à la perfection du monde. L'homme n'est pas seulement au milieu de la création : il en est le terme moyen, le centre vivant, en qui et par qui s'unissent et se concilient les oppositions du sensible et du supra-sensible. C'est un microcosme et en même temps l'image et la ressemblance de Dieu. Aussi, c'est pour lui que tout, le ciel et la terre, existe ; il domine tout et sa pensée mesure le monde.

Les écrits attribués à Denys l'Aréopagite, *De Divinis Nominibus*, *De Theologia Mystica*, *De Cœlesti Hierarchia*, *De Ecclesiastica Hierarchia*, et dont la première mention faite par Innocentius, évêque de Maronia, remonte à l'année 532, sous Justinien, portent incontestablement des traces des idées de Plotin, d'Iamblique et de Proclus : par exemple la doctrine que l'*Un* est placé au-dessus, non seulement de la raison et de l'essence, οὐσία, mais encore du bien, et l'hypothèse du rythme ternaire qui règle le mouvement de la pensée et des choses, la μονή, la πρόοδος et l'ἐπιστροφή. C'est par la traduction en latin de ces écrits et de ceux de son commentateur, Maximus le confesseur, que Jean Scott Érigène ouvre la première période de la vraie scolastique du moyen-âge. A ces écrits, qu'il faut mentionner parce qu'ils sont composés sous l'influence des doctrines alexandrines, mais dont les auteurs ne peuvent pas être comptés parmi les philosophes alexandrins, on peut ajouter les livres connus sous le nom d'Hermès Trismégiste, dont l'*Asclépios* se trouve dans une version latine attribuée à Apulée. On en trouve des fragments dans *Stobée*, et particulièrement *Ecl.*, I, 926, 1000, 1070, sous le titre : *Extraits du saint livre d'Hermès Trismégiste :* ἐκ τῆς ἱερᾶς βιβλίου τῆς ἐπικαλουμένης : Κόρης Κόσμου. Conf. Louis Ménard, *Hermès Trismégiste*, Paris, 1866 et 1868. « Toute la littérature hermétique, dit Zeller (t. V, p. 200, n. 5), est comme un dépôt trouble d'éléments différents mêlés postérieurement ensemble, et dont il n'y a rien à tirer pour l'histoire de la philosophie. »

La traduction du *Théophraste* d'Énée de Gaza, par M. Émile Lévêque, est contenue dans le 11e volume de la traduction des *Ennéades*, de M. Bouillet, p. 673, sqq.

19. Théodotus, disciple d'Ammonius.
20. Priscianus.
21. Syrianus le jeune, disciple d'Isidorus.

Voilà donc les nombreux philosophes, appartenant tous à la même direction générale c'est-à-dire à l'esprit du néoplatonisme, que Creuzer, Zeller et Ueberweg répartissent dans les trois écoles qu'il distinguent : l'école de Rome et d'Alexandrie, l'école de Syrie et l'école d'Athènes. Y a-t-il lieu d'approuver et d'appliquer cette classification? Il faut d'abord s'entendre sur le sens qu'il convient ici d'attacher au mot. Si par écoles d'Athènes, de Rome, d'Alexandrie, on entend seulement les centres où professaient et résidaient le plus habituellement les philosophes, il n'y a guère d'inconvénient à s'en servir, quoiqu'il puisse prêter à une équivoque, et que de plus ces centres d'activité se soient souvent déplacés par suite de circonstances d'un caractère soit politique soit privé. Ainsi Ammonius Sakkas enseigne à Alexandrie; Plotin et Amélius à Rome [1]; mais déjà Amélius, après la mort de son maître retourne à Apamée en Syrie. Porphyre qui à ce moment était déjà en Sicile, y fait un long séjour, s'y marie, puis va faire un voyage à Tyr [2], sa ville natale, et à Carthage avant de rentrer à Rome, où, dit-on [3], il mourut.

Iamblique qui recueille après Anatolius l'héritage de Porphyre a connu ses maîtres on ne sait où, à Rome, en Sicile, à Chalcis de Cœlésyrie, sa ville natale, à Alexandrie où il est mort [4]. On ne connaît pas mieux le lieu de sa résidence habituelle. Zeller, après Zumpt, conjecture que ce fut en Syrie; M. Cousin, à Alexandrie, conjecture qui n'est pas moins vraisemblable, puisque c'est là qu'il mourut, d'après Eunape. A sa mort ses nombreux disciples, venus de toutes les pro-

[1] Longin., ap. Porph., *Vit. Plot.*, 20. οἵτε μέχρι νῦν ἐν τῇ Ῥώμῃ δημοσιεύοντες (tenant une école publique) Πλωτῖνος καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος.
[2] Id., *id.*, 19. σοὶ περὶ τὴν Τύρον διατρίβοντι.
[3] Eunap., *V. Soph.*, p. 11. λέγεται.
[4] Eunap., *V. Soph.*, p. 87.

vinces orientales de l'Empire, retournèrent dans leurs pays respectifs, particulièrement en Asie-Mineure, porter la philosophie de leur maître ; Iamblique le jeune[1] tient école à Apamée; Ædésius d'abord en Cappadoce, puis à Pergame en Mysie; Théodore, on ne sait où ; car Asiné[2] où il était né, n'est nulle part mentionnée comme le centre d'une école. Eustathius enseigne en Cappadoce où Ædésius lui avait cédé sa chaire; Eusébius à Myndes en Carie, Maximus à Éphèse; Claudianus[3], son frère, à Alexandrie, Chrysanthius, à Sardes.

Dans une telle dispersion du mouvement philosophique et une telle instabilité des professeurs, les mots : école d'Athènes[4], école de Syrie, école d'Alexandrie, perdent la signification qu'on pourrait leur attribuer. Si on veut conserver la classification proposée il faut donc attribuer au mot école une autre signification, à savoir un caractère et un esprit, des principes et des doctrines dont les différences soient assez fortes et assez profondes pour justifier une séparation aussi tranchée.

Mais ces différences existent-elles? On ne peut pas nier qu'entre la manière de concevoir le système de Plotin et surtout de l'exposer et de le développer, il n'y ait entre Porphyre, Iamblique et Proclus, des nuances.

[1] Neveu du fondateur de l'école, connu par une lettre que lui adresse Libanius (Fabric., *Bib. Gr.*, t, V, p. 760).

[2] Procl., *in Tim.*, 187, b. ὁ Ἀσιναῖος... ὁ ἐκ τῆς Ἀσίνης φιλόσοφος. Il y avait trois villes de ce nom, toutes trois en Grèce : l'une en Argolide, l'autre en Laconie, la troisième en Messénie.

[3] Eunap., *V. Soph.*, p. 101, 47. φιλοσοφῶν καὶ αὐτὸς ἄριστα.

[4] Athènes avait été longtemps le seul centre de l'enseignement supérieur dans le monde gréco-romain; plus tard, ce privilège lui fut disputé. Alexandrie, Antioche, Rhodes, Smyrne, Éphèse, Bysance, Marseille, Apollonie, avaient des écoles d'éloquence et de philosophie, dont les frais étaient faits par les villes et à leur défaut par l'état. Les maitres de Syrie venaient faire des cours à Nicomédie, que Libanius (I, p. 36, 39) appelle l'Athènes de Bithynie. A Antioche, dit Thémiste (*Or.*, XXIV, *Init.*), la jeunesse étudiait Platon en même temps que Thucydide et Démosthène, ὥστε κύριοι γένεσθαι τῆς ἐξαγωγῆς τῶν Πλάτωνος μαθημάτων.

Sans être ni les uns ni les autres de puissants esprits, ils ont une individualité intellectuelle assez forte, un tour d'esprit assez particulier pour ne pas être confondus ensemble. Mais la philosophie qu'ils professent, l'esprit qu'ils y apportent, la méthode qu'ils y appliquent, ne leur appartiennent pas. C'est la philosophie, l'esprit, la méthode de Plotin. Ils n'y ajoutent rien, n'en retranchent rien, n'y changent rien d'essentiel.

Sur quoi donc appuyer la distinction des trois écoles, puisqu'elles professent toutes trois le même système?

Partant de son hypothèse, dont il serait facile de renverser les termes, que la philosophie est fille de l'histoire, Zeller veut que le néoplatonisme et le christianisme soient nés tous deux d'un même besoin moral, du besoin impérieux de croyances et de vie religieuses qu'inspiraient à toutes les âmes, dans cette période de l'histoire, la perte de la nationalité, de l'indépendance politique, la chute des cultes locaux, l'affaiblissement de la puissance qu'avaient exercée pendant tant de siècles les religions populaires. De ce même besoin qui les rapproche et explique leur intimité profonde, malgré leur hostilité, sont nés d'une part : le christianisme qui, avec un instinct puissant et sûr, constitue et fixe à la fois le système de ses dogmes et fonde une église, c'est-à-dire une association organisée pour la propagation et le maintien de sa doctrine, et d'autre part une transformation de l'essence de la philosophie dont on fait presqu'exclusivement un instrument de restauration des cultes et des croyances helléniques, en cherchant à les justifier devant la raison; car l'effort commun de tous les néoplatoniciens est de rendre aux dieux leur puissance sur les âmes, en les présentant comme les symboles vivants de vérités morales et d'idées philosophiques, suffisantes et nécessaires pour gouverner la vie sociale et la vie religieuse.

Je suis très peu disposé à accepter cette thèse, et très éloigné de croire que le néoplatonisme soit né du même principe

psychologique qui a fait naître le christianisme et que le trait commun à tous les néoplatoniciens ait été l'effort de restaurer l'hellénisme, pour satisfaire, sans rompre avec les traditions antiques et nationales, aux besoins religieux des âmes. Mais même s'il en était ainsi, ce serait entre les écoles un caractère d'unité et non un principe de division et de distinction. Ceux d'entre les néoplatoniciens qui se sont associés effectivement à la tentative de Julien, Maximus, Priscus, Salluste, Chrysanthius, ne sont pas de vrais philosophes, quoiqu'ils aiment à en prendre le nom, mais des rhéteurs, des sophistes et au fond des hommes politiques, qui ont quelque goût pour la philosophie, surtout parce qu'ils y voient un fondement rationnel pour leurs tentatives. Ce ne sont pas les Ædésius, les Sopater, les Eustathius, qui, par leur passion pour les arts théurgiques, déterminent le caractère d'une école de philosophie. Iamblique comme Syrianus, Simplicius et Olympiodore comme Proclus n'ont qu'une vraie et grande passion, la philosophie comme science. Le reste est chez eux accessoire[1]. Il n'y a qu'une école néoplatonicienne, depuis Plotin qui la fonde jusqu'à Damascius et Olympiodore avec lesquels elle disparaît officiellement de l'histoire, et il est incontestable, l'exposé des doctrines qui va suivre en fera foi, il est incontestable que le caractère philosophique, scientifique, rationnel y est prédominant.

Individuellement quelques-uns de ces philosophes ont pu s'abandonner à la pratique des arts théurgiques et essayer de leur donner un fondement rationnel ; ils ont pu se laisser entraîner, sous l'influence des idées orientales et d'un tour d'es-

[1] Ueberweg partage sur ce point l'opinion de Zeller (*Hist. of Philos.*, trad. angl., t. I, p. 254) : « Scientific demonstration was a matter of small consequence with the most of these men ; the practice of theurgical arts was better suited for their lofty intellects. The attempts to foment a reaction against Christianity absorbed the best forces of the school ». Kirchner, en ramenant à deux le nombre des écoles, ne s'écarte pas sensiblement de cette opinion, presqu'unanime en Allemagne et qu'en France on accepte trop facilement et les yeux fermés.

prit mystique, à favoriser le rétablissement de la religion nationale et à souhaiter le succès des tentatives faites en ce sens; mais la philosophie n'a pas abdiqué; elle garde chez eux, chez la plupart, presque chez tous son caractère et son essence propres : elle est toujours un effort de la raison pour se rendre compte des choses de l'âme, de la pensée, de la vie, du monde sensible et du monde de l'au-delà, ἐπέκεινα. Tous ces problèmes sont posés par la raison, discutés par la raison et proposés à la raison. Aucune des doctrines n'affecte le caractère d'un dogme. La plupart de ces philosophes croient sans doute, comme la plupart des hommes de leur temps, comme les Pères de l'église, à l'intervention, dans les événements de ce monde, dans les hasards et les accidents de la vie, des puissances obscures de la nature et à la possibilité de se les rendre favorables par certaines pratiques mystérieuses. Porphyre reconnaît l'influence des démons[1] et Plotin ne la nie pas en l'expliquant. Mais l'esprit de leurs systèmes restent absolument philosophique et le surnaturel lui-même y a son fondement rationnel. Proclus, qui personnellement, dans sa vie intime, s'occupe avec ardeur de rites magiques, ne fait pour ainsi dire aucune part à ces éléments dans son œuvre philosophique. Ses triades sont obtenues par une analyse arbitraire, artificielle, vaine et vide, si l'on veut, mais par une analyse toute rationnelle de l'âme et de la raison, dont les résultats sont hypostasiés. La pensée, chez eux tous, demeure libre et ne se soumet nulle part à des principes révélés miraculeusement par des puissances surnaturelles et étrangers à la raison. Si Damascius[2] dit qu'Isidore a dû les qualités de son esprit, sa finesse et sa profondeur non à une imagination active et mobile ni à la force de la raison, mais à une inspiration divine, θεία κατακωχῇ, il n'y a rien là de mystique, et lui-même appelle cette inspiration divine un heureux don de la desti-

[1] S. Aug., *de Civ. D.*, X, 9.
[2] Damascius, *V. Isidor.*, 32.

née, εὐμοιρία. Qui ne se rappelle que Platon, sans cesser d'être philosophe et sans tomber dans la théurgie, a connu et décrit l'état mental de l'extase et de l'enthousiasme comme commun à la philosophie et à la poésie? C'est, suivant lui, la grande musique. Il y a une ivresse philosophique, un délire scientifique où l'esprit, sans se perdre, s'élève au-dessus de lui-même, au-dessus des conceptions obtenues par la dialectique réfléchie et consciente, et on peut regarder cette illumination soudaine et vive de la raison comme venant d'une source divine.

Si l'on dit que l'esprit alors se perd dans la nue, se plonge dans l'ignorance[1], ce mot ne signifie que l'inconscience, et il est en effet attesté par l'observation psychologique qu'en voulant pénétrer le dernier et suprême secret des choses, l'esprit éprouve une sorte d'éblouissement passager qui aveugle la raison, parce qu'il se sent arrivé à la limite de sa puissance et en présence de l'inconnaissable, qu'il ne peut cependant renoncer à essayer de connaître. Si la science proprement dite, γνῶσις, se dérobe, l'âme croit avoir d'autres moyens de deviner ce dernier comment, de le pressentir. L'espérance est aussi une lumière. L'imagination, le sentiment, le cœur, le désir, ont leurs raisons.

Ce que les néoplatoniciens appellent comme les chrétiens la foi, est pour eux le résultat de la science, son dernier terme auquel l'âme ne peut parvenir qu'après y avoir été préparée par la philosophie; mais la foi n'est pas le principe de la connaissance et encore moins son contraire. La foi est l'effet, sur la raison, de son union avec Dieu et non la cause de cette union : elle a pour antécédent nécessaire l'intelligence. « Les êtres qui ne sont point éclairés par la raison sont nécessairement privés de la foi qui est au-dessus de la raison[2]. »

[1] Damasc., *V. Isid.*, 38. ἐν ἀπορρήτῳ τῆς παντελοῦς ἀγνοίας.

[2] Procl., *in Alcib.*, t. III, p. 10. *Theol. plat.*, l. I, ch. 26. C'est le renversement de la proposition de S. Anselme. Le Proslogium (alloquium Dei) portait d'abord le titre de : *Fides quærens intellectum.* Proclus

Je ne crois donc pas devoir accepter la distinction des trois écoles établies par Zeller, et encore moins le principe sur lequel il la fonde. La tentative de réaction à laquelle quelques philosophes s'associèrent personnellement, que tous sans doute désiraient voir réussir, qu'ils purent favoriser par une interprétation complaisante des mythes, par une sorte de complicité morale, n'est pas la fin de leurs doctrines, et en fût-elle la fin, on ne pourrait trouver là une véritable caractéristique de la différence des écoles, puisque cette pensée, se retrouve, au dire même de Zeller, plus ou moins marquée et accentuée, mais manifeste en tous et jusque dans le maître, ce que je conteste expressément.

Kirchner ne compte que deux écoles : celle de Plotin et de ses successeurs immédiats, l'autre d'Iamblique, dans laquelle il fait rentrer Proclus et tous les derniers néoplatoniciens. C'est Iamblique le premier, dit-il, qui mit systématiquement la philosophie en rapport avec le mythe, chercha l'accord des vieilles traditions religieuses des grecs et des cosmogonies et théogonies orientales avec les résultats de la recherche philosophique. C'est lui qui introduit dans la langue philosophique les termes et les formules théologiques dont toute l'école néoplatonicienne et la dogmatique chrétienne adopteront l'usage; c'est lui qui est le créateur de tout ce système d'hypostases divines, de dieux, qui ne sont que l'expression personnifiée des résultats de l'analyse psychologique ou métaphysique, système qui constitue l'unique distinction de quelqu'importance de la nouvelle école vis-à-vis de l'ancienne, qui n'en a aucun pressentiment[1] ». Mais cela même est contestable et du moins fort exagéré. De tout temps les Grecs, enfermés dans le cercle magique de leur mythologie, y ont

aurait dit : *Intellectus quærens fidem*. Dans sa lettre à l'évêque de Beauvais, Faucon, destinée à être lue au concile réuni pour juger Roscellin, S. Anselme développe sa pensée : « Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere ».

[1] Kirchner, *die Philos. d. Plot.*, p. 212.

cherché et trouvé des analogies, des rapports plus ou moins intimes et plus ou moins étendus avec leurs pensées les plus abstraites. C'est dans la bouche de la déesse de la sagesse, assise sur un char traîné par les filles d'Hélios que Parménide dans son poème didactique met les formules les plus abstraites de son abstruse métaphysique, et par exemple : la pensée est identique à l'être, formule citée par Plotin[1]. Qui ne se rappelle les allégories mythiques du *Phèdre*? Qui a d'une façon plus systématique pratiqué l'interprétation philosophique des mythes que les stoïciens[2], qui ne voient dans les dieux et dans leurs aventures que des idées physiques ou morales[3].

Ne trouve-t-on pas dans Plotin ce même mode de traiter les récits mythiques, pratiqué, il est vrai, avec plus de réserve, de bon sens et de bon goût, c'est-à-dire d'une façon plus haute, plus large et plus philosophique? Le plus ou moins de goût et de discrétion dans l'emploi de cette méthode si dangereuse et si séduisante peut-il servir de caractère rationnel pour distinguer et séparer des écoles philosophiques[4] auxquelles on reconnaît tant de principes communs ? Et d'ailleurs, bien qu'il y ait certainement un esprit philosophique dans l'effort de rattacher les traditions et les croyances de l'humanité aux vérités de la raison[5], bien qu'Aristote considère lui-même les théologiens des grecs comme leurs pre-

[1] *Enn.*, V, 1, 8. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

[2] Conf. Héraclite ou Héraclidès le stoïcien, auteur des *Allégories homériques* (ed. Mehler, Leyde, 1851).

[3] λόγοι φυσικοί. Philon interprétait les personnages et les récits de la Bible, comme les Grecs ceux d'Hésiode et d'Homère, qui étaient pour eux une vraie Bible.

[4] Encore moins peut-on trouver un principe de distinction réelle dans le caractère de l'exposition, bien qu'on doive signaler entre Proclus et Iamblique à cet égard de grandes différences ; ce dernier, introduisant la phraséologie technique, recherchant les expressions exagérées, les épithètes ambitieuses et emphatiques et les constructions syntactiques d'une étendue disproportionnée, tandis que le style de l'autre est sobre, précis, concis, a la phrase courte, et pousse le procédé syllogistique à l'outrance.

[5] C'est l'ébauche de l'histoire et de la science des religions.

miers philosophes, c'est assurément aussi mal juger une philosophie que de la juger exclusivement par sa doctrine théologique. La mythologie de Proclus n'est pas la philosophie de Proclus.

Maintenant il est certain que Iamblique et Proclus généralisent et systématisent davantage la relation des mythes avec la philosophie, c'est-à-dire qu'ils en font abus ; car ils n'appliquent pas le principe seulement aux mythes grecs : ils veulent faire rentrer dans leur système d'interprétation les traditions religieuses de l'Orient. Mais en cela même, ils ont aussi des antécédents. La passion du système, le goût du formalisme logique, de la structure symétrique de l'exposition, qui séduit par l'apparence extérieure d'une dialectique sévère, les néoplatoniciens en sont tous possédés. C'est le caractère général de l'école. Le germe en est même dans Plotin. La sévère unité de la conception, qui prétendait aller du principe premier à la dernière conséquence par une série continue d'idées intermédiaires toutes enchaînées l'une à l'autre, semblait appeler une forme extérieure correspondante.

Je ne vois donc rien qui justifie la division de l'école néoplatonicienne en trois écoles distinctes ni même en deux ; dans mon opinion, il n'y en a qu'une, qui relève tout entière de Plotin et qui, dans sa longue existence de près de trois siècles est restée entièrement fidèle aux principes comme à la doctrine de son fondateur.

Même en réduisant l'histoire de la psychologie des néoplatoniciens, successeurs de Plotin, aux points où ils s'écartent ou semblent s'écarter de l'enseignement de leur maître commun, je n'ai pas l'intention d'y comprendre tous les personnages dont j'ai donné plus haut la liste et qui ne sont pas tous, beaucoup s'en faut, de vrais philosophes. D'un grand nombre, il ne nous reste pour ainsi dire rien et il suffisait de faire connaître leurs noms. Plusieurs méritaient une notice plus particulière, dont j'ai accompagné la mention de leurs noms.

Les autres vont être l'objet, dans ce qui va suivre, d'études et d'analyses dont le développement sera proportionné à l'importance de leurs travaux et à la valeur de leurs idées philosophiques.

CHAPITRE DEUXIÈME

AMÉLIUS ET PORPHYRE

J'ai donné plus haut, dans la vie de Plotin, les renseignements les plus essentiels sur la personne et les ouvrages d'Amélius : je n'ai ici qu'à réunir ce que nous savons de ses opinions propres. Comme on peut s'y attendre, ces divergences se réduisent au minimum sans lequel toute personnalité intellectuelle disparaissant ou se fondant avec celle du maître, il n'y aurait plus aucun intérêt à connaître les disciples. Amélius n'a donc que sur des points de peu de conséquence modifié la doctrine néoplatonicienne. Plotin, d'accord avec Platon, n'avait considéré le principe de la participation que dans le rapport des choses sensibles aux choses intelligibles, tout en maintenant, dans la dialectique, la subordination logique de toutes les idées. Amélius généralise l'application du principe, et du fait que les idées constituent, logiquement considérées, une série liée et continue d'anneaux subordonnés les uns aux autres, conclut que tout intelligible participe de l'intelligible qui lui est immédiatement supérieur dans la série logique. C'était confondre la notion de la participation avec celle de la procession : en quoi il suivait l'opinion de Numénius, son premier maître, dont il avait longtemps subi l'ascendant[1].

Un point de dissentiment un peu plus grave se rencontre dans la doctrine d'Amélius sur le rapport de l'âme individuelle et de l'âme universelle. Plotin avait posé au sein même de l'âme du tout le principe de l'individuation. Les âmes, en

[1] Procl., *in Tim.*, 249, a. « D'après Amélius et Numénius, il y a μέθεξις ἐν τοῖς νοητοῖς ». Cependant, il faut remarquer que c'est par une induction peut-être forcée que Proclus attribue à nos deux philosophes cette

tant qu'intelligibles, pouvaient, suivant lui, être à la fois un tout et une partie, parce que dans l'intelligible tout se pénètre en tant qu'immatériel et inétendu, et qu'alors la partie peut contenir le tout. Amélius supprimait dans l'existence antéterrestre ce germe d'individualité ; l'âme universelle était une en nombre et absolument indivisible. Il se fondait sur cette opinion que l'âme n'est pas au fond autre chose que ses actes, qui pouvaient se diversifier sans porter atteinte à l'unité de la substance : opinion qui ressemble fort à celle que nous avons vue réapparaître de nos jours, à savoir que l'âme n'est point une substance, mais le système des manifestations psychiques et mentales, un groupe lié de possibilités [1]. La conclusion logique de cette thèse était ou que la matière est le vrai principe d'individuation, ou que l'individualité n'est que le résultat des diverses relations dans lesquelles pouvait se placer l'âme universelle, relations qui semblent la diviser et la multiplier [2]. L'individualité n'est alors que phénoménale et une pure apparence.

Amélius avait cru voir dans Plotin que le monde éternellement créé avait été créé par la raison, le νοῦς, et que posant la question sous une autre forme, il avait fait de la raison seule le démiurge. La chose n'était pas assurément des plus claires, puisque Porphyre, comme Amélius, avait compris que Plotin avait enseigné que le principe qui avait engendré

conclusion générale qu'il croit pouvoir tirer d'un seul passage, que nous allons rencontrer plus loin et où il est dit que le second νοῦς possède le premier qui le précède, et qu'ainsi il participe absolument de lui, μετέχει πάντως ἐκείνου.

[1] Les scolastiques ont repris la question posée par Plotin et se sont divisés sur la solution : les uns, comme Jean de la Rochelle, soutenant, avec S. Augustin, que l'âme n'est pas autre chose que ses puissances et que les actes qu'elles produisent; les autres, comme S. Thomas, concluant de l'intermittence des actes de l'âme à l'existence de facultés ou puissances distinctes de l'essence.

[2] Procl., *in Tim.*, Iambl., Stob., *Ecl.*, 888. οἱ μὲν γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πανταχοῦ ψυχὴν διατείνοντες ἤτοι γένει ἢ εἴδει, ὡς δοκεῖ Πλωτίνῳ ἢ καὶ ἀριθμῷ ὡς νεανιεῦται οὐκ ὀλιγάκις Ἀμέλιος, αὐτὴν ἐροῦσιν εἶναι ἅπερ ἐνεργεῖ. *Id.*, 898. οἱ μὲν δὴ μίαν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἀριθμῷ τιθέμενοι, πληθύνοντες δὲ αὐτὴν, ἢ ὡς Ἀμέλιος οἴεται σχέσεσι καὶ κατατάξεσι.

de toute éternité le monde était l'âme supra-cosmique, ψυχὴ ὑπερκόσμιος, c'est-à-dire qu'elle était le démiurge. Quoique Proclus s'écrie en entendant cette assertion : où donc Porphyre a-t-il vu que Plotin a fait de l'âme le démiurge[1], la réponse serait facile. D'après Plotin, l'âme universelle ne produit dans le monde que les corps inorganiques; la nature ou la raison douée de la vie crée les corps organisés, vivants et capables de transmettre la vie à d'autres êtres. Quoiqu'il en soit, Amélius avait déjà cédé à ce penchant qui, en s'accroissant, corrompra la philosophie néoplatonicienne, à savoir de transformer en hypostases les idées obtenues par l'analyse et les relations des idées. Il avait donc découvert dans le démiurge, c'est-à-dire suivant lui dans la raison, trois hypostases distinctes, qu'il appelait rois, τρεῖς βασιλεῖς : la raison qui est; la raison qui possède; la raison qui voit[2]. La raison première, qui porte par excellence le nom de raison, est ce qui est véritablement, ὅ ἐστιν, c'est-à-dire l'intelligible; la seconde, qui porte le nom d'architecte supérieur, ἀρχιτέκτων προϋπάρχων, possède en elle-même l'intelligible qui la précède dans l'ordre de dignité de l'essence et de la génération idéale et elle en participe dans la réalité de l'être; la troisième raison est l'artiste ou l'ouvrier qui met la main lui-même à l'ouvrage et en fait une réalité, τεχνίτης αὐτουργός, et

[1] Procl., *in Tim.*, 94. ἐν τίσι Πλωτῖνος τὴν ψυχὴν ποιεῖ δημιουργόν. Voir la doctrine de Plotin sur ce point.

[2] Procl., *in Tim.*, 93, d. τρίττον ποιεῖ τὸν δημιουργὸν καὶ νοῦς τρεῖς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα. Ces trois démiurges de l'univers étaient au-delà et au-dessus de l'âme. Procl., *in Tim.*, 4, d. e. εἰ δ'ἄλλους τινὰς δημιουργοὺς ἐπέκεινα ψυχῆς ὑποτίθεται τρεῖς τοῦ παντός... εἴτε οὖν 'Αμέλιος ἐθέλει ταύτῃ διατάττεσθαι εἴτε Θεόδωρος, opinion que réfute Proclus, qui n'admet qu'un seul démiurge, mais en répartissant sa fonction démiurgique en facultés partielles ou la ramenant à ses principes, le νοῦς démiurgique, l'âme et la nature. Conf. id., *id.*, 110. On surprend ici le procédé, qui deviendra pour ainsi dire mécanique : l'analyse psychologique poussée aux dernières limites de la division et de la distinction, découvre dans l'intelligence des fonctions diverses et des relations diverses de ces fonctions. L'esprit grec, plus facilement que tout autre, les transforme non seulement en facultés mais en réalités distinctes, et bientôt en puissances divines. Le fondement de toute cette théologie fantastique est psychologique. Le nom de roi appliqué à la raison est tiré de Platon (*Ep.*, II, 312, e; Conf. Proclus, *Theol. plat.*, II, 4).

a pour cela besoin de voir, de contempler la première, de jouir de la vision de cet intelligible, tout en participant dans la réalité de l'être de la seconde.

Le groupe de ces trois raisons qui ne sont, comme on le voit, que les rapports de l'être pensant, de la pensée et de l'objet pensé, forme série et une série graduée descendante. La distance qui sépare la seconde de la première et la troisième de la seconde mesure leur degré d'infériorité ou d'imperfection [1].

Elles sont cependant toutes trois des intelligibles; car toute raison est identique à l'intelligible qui lui est accouplé [2]. Elles sont toutes trois démiurges, et cette triade est dans l'un [3]; la première crée seulement par la volonté, βουλήσει μόνον; la seconde seulement par l'ordre, ἐπιτάξει μόνον; la troisième, par l'opération active, μεταχειρίσει ποιῶν. Ainsi le démiurge en tant qu'il est raison, produit toutes choses en conformité avec ses propres pensées; en tant qu'il est intelligible, il crée par son être même; en tant que dieu, par sa volonté seule [4]. Considéré dans son unité, le démiurge est cause exemplaire : il est le paradigme, le système des idées préexistantes dans l'essence [5].

Conformément à la doctrine de Platon, mais en opposition avec les idées de Plotin, Amélius admettait des idées exemplaires, non seulement des genres, des espèces et des indivi-

[1] Procl., *in Tim.*, 93, e. ὅσῳ γὰρ πλείων ἡ ἀπόστασις τοσούτῳ τὸ ἔχον ἀμυδρότερον.

[2] Id., *id.*, e. πᾶς γὰρ νοῦς τῷ συζυγοῦντι νοητῷ ὁ αὐτός ἐστιν.

[3] Procl., *in Tim.*, 110, a. τοὺς τρεῖς δημιουργοὺς ἐν τῷ ἑνὶ τὴν τριάδα ταύτην ὁρῶν, ὀρθῶς ἔλεγεν. Procl., *in Tim.*, 131, c. Ἀμέλιος δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν εἰς ταὐτὸν ἄγει τῷ νοητῷ τοῖς δὲ οὕτω μετ' ἐκεῖνον τεταγμένοις τὸν κατὰ τὸ ὂν ἀφωρισμένον (l'être au-dessous de l'intelligible). Conf. *id.*, 121, c. Ces causes qui n'en font qu'une, cheminent silencieusement et passent, par un mouvement de continuité de l'une à l'autre, τὰς διαφόρους αἰτίας... τὰς δημιουργικὰς ἐπ' ἄλλην καὶ ἄλλην συνεχῶς μεταπηδᾶν ἀψόφῳ κελεύθῳ... ὡς περὶ ἑνὸς καὶ ταὐτοῦ διαταττόμενον διὰ τὴν ἕνωσιν τὴν ἐν ἀλλήλοις τῶν δημιουργῶν.

[4] Procl., *in Tim.*, 110, a. καθὸ μὲν νοῦς ὁ δημιουργὸς παράγει τὰ πάντα ταῖς ἑαυτοῦ νοήσεσι, καθὸ δὲ νοητός ἐστιν, αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ, καθὸ δὲ θεός, τῷ βούλεσθαι μόνον.

[5] Id., *id.*, 102, e. τὸ παράδειγμα δημιουργὸν ἀποφαινόμενος (Amélius). Conf. Stob., Iambl., *Ecl.*, I, 864, τὴν δὲ (l'harmonie qui se manifeste

dus, mais de toutes choses, même de celles que caractérise la laideur physique et morale, mettant ainsi, au grand étonnement de Philopon, dans l'essence divine, les principes rationnels du mal [1].

Toutes ces opinions, en tant qu'elles ont quelque chose de propre ou de particulier, s'appuient cependant sur la doctrine de Plotin ou mal entendue ou poussée à cette extrémité qui la rend fausse. Mais où Amélius s'écarte le plus non seulement du système mais de l'esprit du maître, c'est dans sa théorie mystique des nombres, dont il n'y a pour ainsi dire aucune trace dans les *Ennéades* et qui est un souvenir malheureux de sa première éducation philosophique, faite à l'école du néopythagoricien Numénius.

L'âme, suivant notre philosophe, renferme tous les nombres qui règlent la production et les formes des choses de ce monde [2] : les nombres 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. L'unité embrasse le genre des dieux ; la dyade et la triade, celui des démons ; le nombre 4 et le nombre 9 président à toute la vie humaine ; 9 à la vie supérieure, 4 à la vie inférieure ; les nombres 8 ($= 2^3$) et 27 ($= 3^3$) gouvernent la création des animaux : 8, nombre pair, la création des animaux sauvages ; 27, nombre impair, la création des animaux domestiques [3]. Si puéril et si

dans les essences, les vies et la génération, et que le *Timée* rapporte à l'âme), ὡς ἐν λόγοις τοῖς κατ'οὐσίαν προϋπάρχουσιν Πλωτῖνος καὶ Πορφύριος καὶ 'Αμέλιος.

[1] Philop., *Spicil. Rom.*, ed. Mai, 11, XX, cité par Zeller, t. V, p. 571 : 'Αμέλιος δὲ οὐκ οἶδα πόθεν ὁρμηθεὶς καὶ τῶν κακῶν ἰδέας καὶ λόγους οἴεται εἶναι παρὰ τῷ θείῳ.

[2] Procl., *in Tim.*, 205, c. ἡ ψυχὴ πάντων ἐστὶ συνεκτικὴ τῶν ἐγκοσμίων, dieux, démons, hommes, êtres sans raison. Mais le mot dieu, qui a plusieurs sens, πολλαχῶς γὰρ ὁ θεός, s'applique ici aux âmes divines et aux corps divins, et ne signifie pas le Dieu au-delà de l'essence, τὸ ὑπερούσιον, ni la raison pure, ὁ νοῦς.

[3] Procl., *in Tim.*, 205, c. Les nombres 4 et 9, τῆς ἀνθρωπίνης πάσης προνοεῖ ζωῆς ; 8 et 27 πρόεισιν ἐπὶ πᾶν καὶ μεχρὶ τῶν ἐσχάτων καὶ τελειοῖ τὰ μὲν ἥμερα τῷ περιττῷ, τὰ δὲ ἄγρια, τῷ ἀρτίῳ. Proclus remarque ici que pour rapporter à Plotin cette théorie des nombres, Amélius, sans se dissimuler qu'elle était susceptible d'une autre interprétation, fait appel à des *leçons non écrites* qui l'auraient transmise aux successeurs de Plotin : « 'Αμέλιος μὲν γὰρ ἣν εἰς Πλωτῖνον ἀναπέμπει θεωρίαν ὡς ἐν ἀγράφοις συνουσίαις παραδεδομένην ὑπὸ τῶν μετ'αὐτὸν ἱκανῶς ἐληλεγμένην, μὴ προσποιησάμενος τρόπον ἕτερον ἐξηγεῖσθαι ».

vide que nous paraisse ce jeu des nombres, si vaine que nous semble leur puissance mystérieuse, il faut pourtant remarquer qu'ils n'ont pas perdu, même aujourd'hui, toute influence, et qu'ils jouent encore un rôle, peut-être réel, dans la médecine, la science expérimentale par essence.

Porphyre le philosophe, comme l'appellent habituellement les néoplatoniciens et en particulier Proclus [1], est le disciple le plus considérable de Plotin ; d'une érudition profonde et étendue, d'un esprit sage et sensé, peu porté au mysticisme, au θειασμός [2], comme on disait, il avait puisé dans les leçons de son premier maître, Longin, le goût et l'art de l'élégance, de la simplicité, de la clarté, de la correction dans l'exposition, et dans son commerce assidu avec Aristote [3] et surtout avec ses ouvrages de logique il avait contracté le besoin de la précision dans les idées et de la rigueur dans les raisonnements. Dans ceux de ses ouvrages qui ne sont pas de purs commentaires, il semble ne s'être proposé que de rendre accessible à tous les esprits la connaissance et l'intelligence de la doctrine de son maître, dont le style obscur, la langue incorrecte et difficile rebutaient sans doute bien des lecteurs. Dans un abrégé substantiel, il l'expose dans une série de propositions disposées dans un ordre logique qui fait mieux comprendre l'unité du système et le lien intime de ses par-

[1] Procl., *in Tim.*, 5, c. ὁ δέ γε φιλόσοφος Πορφύριος, et passim.

[2] S. Aug., *de Civ. D.*, X, 9. *Quamdam quasi* purgationem animæ per theurgiam, *cunctanter* tamen et *pudibunda* quodam modo disputatione promittit.

[3] Il ouvre la longue série des commentaires exégétiques néoplatoniciens d'Aristote. Ses ouvrages dans ce genre sont :

1. La fameuse Introduction, Εἰσαγωγή, aux *Catégories*, intitulée aussi περὶ τῶν πέντε φωνῶν, *de V. vocibus*.
2. Des commentaires en 7 livres sur le même traité, qui ont été, pour le moyen-âge, la source principale des doctrines logiques.
3. Un abrégé de ces commentaires rédigé par demandes et réponses.
4. Un commentaire sur l'*Herménéia* et d'autres sur *Les Premières Analytiques*, sur *la Physique*, sur *le De Anima*, sur *le XIIe l. de la Métaphysique*, sur *la Météorologie*.

ties[1]. Sans rien changer aux idées de son maître, et tout en se contentant de les mettre dans une claire et belle ordonnance, Porphyre leur imprime un caractère plus pratique et s'il se peut encore plus religieux. Il en accentue le spiritua-

[1] Outre cet ouvrage intitulé : Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, on connaît de Porphyre les livres suivants :

2. *De Abstinentia carnium.*
3. *Ep. ad Marcellam.*
4. *De Antro Nympharum.*
5. Une *Vie de Pythagore*, qui faisait partie d'une φιλόσοφος ἱστορία, dont Karl Müller a recueilli des extraits dans ses *Fragm. hist. gr.*, ed. Didot, vol. III, p. 688.
6. περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, cité par Eusèbe, *Præp. Ev.*, IV, p. 168, d. 19. Τούτου δὲ μάρτυς ὁ καὶ πρόσθεν ἐν οἷς ἐπέγραψε Τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας ὧδε ἱστορῶν πρὸς λέξιν. C'est le contenu de ce livre et du livre *De Abstinentia carnium* (περὶ τῆς τῶν ἐμψύχων ἀποχῆς), qui fait que Eusèbe, avant d'en rapporter des extraits assez nombreux et assez étendus (IV, 7; IV, 8; IV, 9; IV, 19; IV, 20), qualifie l'auteur comme le philosophe qui, de son temps paraît καὶ δαίμοσι καὶ οἷς φησι θεοῖς ὡμιληκέναι ὑπέρτε τούτων πρεσβεῦσαι καὶ πολλῷ μᾶλλον τὰ περὶ αὐτῶν ἀκριβέστερον διευρηκέναι. Ce recueil des *Oracles* d'Apollon et des autres dieux avait, dans la pensée de son auteur, pour but de démontrer la puissance de ces révélations divines et d'encourager à l'étude de cette sagesse qu'il se plaît à appeler : *La théosophie*, οὓς ἡγήσατο... ἱκανοὺς εἶναι εἴς τε ἀπόδειξιν ἧς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίας. Eus., *Præp. Ev.*, IV, 6, p. 144, a. b.

Eus., *id.*, IV, 7, 144. « Cette collection renfermera nombre de propositions philosophiques dont les dieux, par leurs oracles, ont proclamé la vérité, et ne touchera que brièvement la pratique de l'art divinatoire, et seulement en ce qui peut servir à la spéculation ou à la vie pure et parfaite, πρός τε τὴν θεωρίαν ὀνήσει καὶ πρὸς τὴν ὅλην κάθαρσιν τοῦ βίου. Ceux-là en comprendront l'utilité qui, s'efforçant avec peine d'enfanter la vérité, τὴν ἀλήθειαν ὠδίναντες, ont souvent souhaité que, par une révélation *venant des dieux*, leurs doutes puissent prendre fin, et par l'autorité, digne de toute foi de la parole divine, leur apparaisse la vérité, τῆς ἐκ θεῶν ἐπιφανείας τυχόντες ἀνάπαυσιν λαβεῖν ἀπορίας διὰ τὴν τῶν λεγόντων ἀξιόπιστον διδασκαλίαν ». Au fond, nous sommes en présence de livres de piété (Eus., IV, 15. ὁ τῆς εὐσεβείας φροντίζων), qu'il n'est pas interdit à un philosophe de composer. La conclusion en est qu'il faut sacrifier aux dieux et leur offrir des sacrifices correspondant au rang qu'ils tiennent dans la hiérarchie céleste. Il paraît avoir varié d'opinion à ce sujet : après les avoir permis (Euseb., IV, 9, 3, p. 146), conformément aux *Oracles* d'Apollon, il interdit les sacrifices sanglants aux dieux inférieurs (οὐράνιοι, ἐπιχθόνιοι, θαλάσσιοι, ὑποχθόνιοι, ἀρεκτέον ἄρα τῶν ζώων ἐν ταῖς θυσίαις). Aux dieux intelligibles, νοητοῖς θεοῖς, offrons des hymnes de la raison, τὴν ἐκ τοῦ λόγου ὑμνῳδίαν; mais au Dieu suprême, ni la prière de la parole extérieure ni la prière de la parole intérieure ne conviennent : il faut l'adorer dans un silence sacré et avec des pensées saintes.

lisme métaphysique, fait dans la philosophie une place à l'ascétisme moral et à la théosophie ou connaissance philosophique de Dieu, qui contribue à la purification et au salut de l'âme, qui sont le véritable objet de la philosophie ; car la cause du mal n'est pas dans le corps comme tel, mais

S'unir à lui, s'assimiler à lui, c est là le saint sacrifice qu'il faut lui offrir et qui constitue à la fois notre hymne d'adoration et notre salut. La vision de Dieu dans une âme pure de passions, c'est l'accomplissement du vrai sacrifice, ἐν ἀπαθείᾳ ἄρα τῆς ψυχῆς, τοῦ δὲ θεοῦ θεωρίᾳ ἡ θυσία αὕτη τελεῖται, et il généralise sa maxime (IV, 14, 9, p. 152) θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής. Le vrai philosophe (Eus., IV, 19, 2, p. 167) n'aura jamais recours aux démons ni aux oracles ni aux consultations par les entrailles des victimes, σπλαγνοσκοπία. Quant aux initiations théurgiques, qui pouvaient faire apparaître les esprits supérieurs à l'homme, démons ou divinités de second ordre, elles peuvent contribuer à la purification de l'âme, et encore, sur ce point, les assertions de Porphyre sont timides et hésitantes : (S. Aug., *de Civ. D.*, X, 9. Ipsamque theurgiam commendat... Porphyrius quamdam quasi purgationem animæ, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione promittit); il n'en nie pas la puissance ; mais il ne leur attribue qu'une signification subordonnée, et il met en garde ses amis contre l'abus qu'on en peut faire. La théurgie n'a pas d'action sur la vraie fin de l'âme, son retour à Dieu : reversionem vero ad Deum hanc artem præstare cuiquam negat (S. Aug., *id.*, id., 9). Sa curieuse lettre à Anébo, le prêtre égyptien, qui semble de ses dernières années, fait foi de ces doutes. (éditée dans Parthey, *Iambl. de Myster.*, Berl., 1857. Conf. Wolff, *Porphyr. de Philos. ex oraculis haurienda*). Sous forme de questions adressées à ce prêtre, il y expose toutes les objections de la raison contre les doctrines théurgiques de l'Égypte. Et d'abord, à qui assignent-elles la fonction de cause première? à la raison ou à quelque chose au-delà de la raison ? Le démiurge a-t-il les mêmes attributs que ce qui est antérieur au démiurge? Sur quoi se fonde la distinction des dieux en classes et en ordres différents et inégaux ? Sur leurs actes ou sur leurs corps ? En quoi consiste leur différence d'avec les démons ? Quelle est la vraie nature des démons? Quelle est la vraie nature de la divination? Quel rôle y joue la divinité ? Obéit-elle aux prophètes et aux devins? Les apparitions ont-elles lieu réellement, ou seulement dans notre imagination, ou à la fois dans la réalité et dans notre esprit ? Sur quoi s'appuie l'astrologie? Quel rapport peut-il y avoir entre le génie d'un homme et l'étoile sous laquelle il est né, et comment déterminer la situation de cette étoile au moment précis de la naissance? Et les devins peuvent-ils appliquer leur science à leur propre bien? (*Analyse de Zeller*, t. V, p. 601 et 602).

Porphyre énumérait dans ce livre les progrès que le sentiment de l'humanité avait faits en Grèce et en Égypte, dans les sacrifices, où aux hommes avaient été peu à peu substitués pour victimes, soit des animaux, soit des effigies. A Rhodes, à Salamine, à Chypre, à Héliopolis, à Chio, à Ténédos, en Crète, en Phénicie, à Laodicée de Syrie, à Carthage, des victimes humaines avaient été offertes en sacrifice.

dans l'âme, dans ses désirs pour les choses basses et inférieures, c'est-à-dire pour les choses corporelles. Pour le salut de son âme, il faut que l'homme soit toujours prêt à sacrifier son corps [1]. La vie que nous y menons n'est qu'une illusion magique, γοήτευμα [2]. Il vaudrait mieux renoncer aux plaisirs du mariage par beaucoup de raisons, mais surtout parce que ce plaisir, en engendrant de nouveaux êtres, continue d'enchaîner des puissances spirituelles à la matière, et par suite voue des suites de générations au mal auquel leurs parents sont exposés [3].

C'est un décret d'Adrien (117-138 après J.-Ch.) qui les supprima légalement et définitivement.

7. περὶ ἀρχῶν, en 2 livres.

8. περὶ ὕλης, en 6 livres, tous les deux entièrement perdus.

9. περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, en 5 livres, dont Stobée (*Ecl.*, I, 826-846 et II, 366-394) nous a conservé des fragments importants.

10. Σύμμικτα ζητήματα, en 7 livres, cités par Némésius, *de Natura homin.*, p. 60, par Proclus, *In Remp.*, 415, et Suidas. Il y était traité de questions psychologiques.

11. περὶ ψυχῆς, contre le péripatéticien Boëthus, et destiné à réfuter ses objections contre l'immortalité de l'âme. Fragments dans Eusèbe, *Præp. Ev.*, XI, 28.

12. Contre la définition de l'âme par Aristote comme entéléchie. Suidas.

13. Un traité περὶ αἰσθήσεως, cité par Némésius, *de Nat. hom.*, p. 80.

14. De regressu animæ, cité par S. Augustin, *de Civ. D.*, X, 29, qui lui avait fait beaucoup d'emprunts.

15. Κατὰ Χριστιανῶν, en 15 livres, ouvrage mentionné par les Pères de l'église (Euseb.. *Hist. Ecl.*, VI, 19 ; *Præp. Ev.*, III, 6. S. Aug., *de Civ. D.*, XIX, 23). C'est sans doute dans cet ouvrage que se trouvait le jugement de Porphyre sur Jésus que nous rapportent S. Augustin et Eusèbe (l. l.). C'était, suivant lui, un homme pieux et remarquable; mais les chrétiens étaient des insensés d'avoir voulu en faire un dieu. Il soutenait, dans le XIIe livre que les prophéties du livre de Daniel, dont la composition paraît être de l'année 164 ou 163 av. J.-Ch., étaient des *vaticinia ex eventu*. L'ouvrage fut brûlé par l'ordre de Théodose II en 435, et ne nous est pas parvenu, non plus que ceux de Méthodius, d'Eusèbe de Césarée, d'Apollinarius, de Philostorgius qui l'avaient réfuté, mais qui, pour le réfuter, avaient dû nécessairement en reproduire les arguments.

[1] *Ad Marcell.*, 34. ἐπὶ σωτηρίας τῆς ψυχῆς ἕτοιμος ἔσο τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν. S. Aug., *de Civ. D.*, X, 9.

[2] *De Abstin.*, I, 28 : *ad Marcell.*, 33.

[3] Porph., *de Abstin.*, IV, 20. Qui ne reconnait là un trait du pessimisme de Schopenhaüer : l'existence en soi est un mal.

Il y a pour arriver à Dieu, à cet un dont toutes choses procèdent, quatre vertus nécessaires : la foi, car il faut avoir la foi que le retour à Dieu est l'unique salut de l'homme ; la vérité, parce que pour avoir cette foi, il faut s'être efforcé de connaître la vérité en ce qui nous concerne ; l'amour parce qu'il faut non seulement connaître, mais aimer l'objet divin de notre connaissance ; l'espérance, parce qu'il faut nourrir l'âme, pour entretenir son amour du divin, de bonnes espérances à l'égard de la vie. Il n'y a pas d'autre moyen d'arriver à la fin que tout homme se propose, la félicité, que de posséder ces quatre vertus [1]. C'est là le problème et la fin de la philosophie telle que l'avaient conçue non seulement Plotin et Platon, mais tous les grecs qui n'ont jamais voulu séparer la vie et la pensée, et pour lesquels la science de la vie n'est que la vie de la science. Notre fin est d'arriver à la contemplation de l'être premier, et par là, dans la mesure de nos forces [2], de réaliser en nous l'unification du sujet et de l'objet. Cet objet, cet être véritable, τὸ ὄντως ὄν, c'est la raison divine, le νοῦς, de sorte que la fin de l'homme consiste pour lui à vivre selon cette raison. Les mathématiques et toutes les autres sciences nous préparent le chemin, mais ne nous amènent pas au but : elles ne créent pas en nous cet état de perfection psychique qu'on appelle le bonheur [3]. Or c'est là l'œuvre de la philosophie et seulement de la philosophie.

[1] Porph., *ad Marcell.*, 34. τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ : πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς θεὸν ἐπιστροφή· καὶ σπουδάσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι, τἀληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος· ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν περὶ τοῦ βίου. Id., *de Abstin.*, I, 27. οὐκ ἔστιν ἄλλως τυχεῖν τοῦ τέλους.

[2] Dans la mesure de nos forces; car, au fond, placé au-dessus de l'être, c'est-à-dire de la pensée, Dieu ne peut être conçu ni compris par la pensée. On atteint à lui plutôt par la cessation de la pensée que par la pensée même. Ἀφορμαί. Segm. 27. « θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρεῖττον νοήσεως. » S. Augustin répètera cet aphorisme, comme tant d'autres des néoplatoniciens : « Melius scitur nesciendo quam sciendo ».

[3] Porph., *de Abst.*, I, 29. ἡμῖν τοῦ τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τεύξεως τελούσης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῷ θεωροῦντι καὶ θεωρουμένῳ.

La matière est pour Porphyre comme pour Plotin le dernier degré de l'illumination, ἔλλαμψις, le point où le rayon lumineux, qui procède de l'un, affaibli par la distance, a perdu tout éclat, presque son essence et a pris pour ainsi dire une autre nature : les ténèbres, l'obscur. Car Porphyre oppose, comme des contraires, la forme et la matière, quoique éternellement coexistantes et procédant également de l'un. Le monde est engendré, mais n'est pas engendré dans le temps. Les intelligibles sont dans la raison et non en dehors d'elle[1]. Le démiurge n'est pas la raison, mais la partie supérieure de l'âme du monde[2]. L'αὐτοζῶον, au contraire, est la raison même en tant que lieu des idées[3]. La participation, μέθεξις, n'a lieu que du sensible aux intelligibles, et non, comme le voulait Amélius, outre celle-là, des intelligibles aux intelligibles[4]. Chaque espèce d'êtres, chaque être a sa vie propre ; Dieu a sa vie propre. Autre est la vie du végétal ; autre, celle de l'être animé ; autre, la vie de l'être intellectuel ; autre, la vie de l'être au-delà ; autre, la vie de l'âme ; autre, la vie de la raison[5]. La raison est quelque chose d'éternel ; mais elle a en elle quelque chose de proéternel, parce qu'elle est liée à l'un : or l'un est au-dessus de toute éternité. On peut donc concevoir une division et un ordre dans la raison : l'éternel n'y a que la seconde place ou plutôt la troisième, parce que entre le proéternel et l'éternel se trouve comme intermédiaire l'éternité[6].

Par cette analyse psychologique, poussée au-delà des limites où s'était arrêté Plotin qui n'avait distingué dans l'intel-

[1] Comme nous l'avons vu, Porphyre avait eu beaucoup de peine à entrer dans cette opinion, contraire à la doctrine de Platon. Porph., *V. Plot.*, 18.

[2] Procl., *in Tim.*, 93, 5; 98, b. 131, c.

[3] Id., *id.*, 30, c. ; 37, d. 39, c.

[4] Id., *id.*, 249, a.

[5] Porphyr., 'Αφορμαί, 12. ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, καὶ ἄλλη ἐμψύχου· ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως τοῦ ἐπέκεινα· ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοερά.

[6] Procl., *Plat. Theol.*, I, 11, 27. τὸν νοῦν εἶναι μὲν αἰώνιον... ἔχειν δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῷ καὶ προαιώνιον τοῦ νοῦ, τῷ ἑνὶ συνάπτειν· ἐκεῖνο γὰρ ἦν ἐπέκεινα παντὸς αἰῶνος· τὸ δὲ αἰώνιον δευτέραν ἔχειν, μᾶλλον δὲ τρίτην ἐν ἐκείνῳ τάξιν.

ligible que l'être, la pensée ou la raison, et l'âme ou la vie, Porphyre a le premier ouvert la voie à ces distinctions multiples et subtiles, a commencé ce mouvement qui entraîne tous les néoplatoniciens postérieurs et, transformant la psychologie en métaphysique ou plutôt en théologie, invente et construit de toutes pièces un vaste système ordonné et sérié de divinités réparties en triades infinies, jeu de l'imagination qui n'a bientôt plus de base ni dans les faits psychiques observés par la conscience ni dans les principes de la raison [1].

En ce qui concerne la loi de la série des êtres, le principe que tout être, en proportion de sa perfection, produit un autre être à la fois semblable et inférieur à lui-même, que la mesure de la perfection est l'unité, que l'un absolu est le principe de tout, que tout être qui a procédé d'un autre où il existait, se tourne ou fait effort pour se tourner vers celui qui lui est immédiatement supérieur d'abord, et, par suite du lien continu qui enchaîne tous les êtres, tend à se réunir au principe premier et universel, que l'incorporel indivisible par essence est partout tout entier là où il est, et cela sans y être parce qu'il n'est nulle part et est tout entier en lui-même ou dans l'être supérieur d'où il procède [2], Porphyre suit fidèlement la doctrine de son maître.

Porphyre, comme Amélius, nous dit Proclus, croyait encore suivre la doctrine de Plotin en appelant démiurge l'âme supra-

[1] Damasc., *de Princip.*, c. III, t. I, p. 288, Ru. τὰς τριάδας οὐκέτι μετὰ μίαν ἀρχὴν τάξομεν ὡς καὶ αὐτοὶ βούλονται λέγειν... Ἰάμβλιχος καὶ Πορφύριος. Id.' *id.*, c. 43, t. I, p. 86, Ru. Κατὰ δὲ Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος. Mais cette triade, au lieu d'être une division du νοῦς, pourrait bien être simplement la grande triade des principes divins de Plotin.

[2] C'est ainsi que par suite de l'homéomérie de la substance intellectuelle, elle existe dans la raison individuelle comme dans la raison universelle, avec cette seule différence que dans la raison universelle, même les choses particulières sont universellement, tandis que même les choses universelles, comme les choses particulières, sont particulièrement dans la raison individuelle. Porphyr., Ἀφορμαί, 23. ἡ νοερὰ οὐσία ὁμοιομερής ἐστιν, ὡς καὶ ἐν τῷ μερικῷ νῷ εἶναι καὶ τὰ ὄντα, καὶ ἐν τῷ παντελείῳ· ἀλλ' ἐν μὲν τῷ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς· ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλου καὶ μερικὰ, μερικῶς.

cosmique, ψυχὴν ὑπερκόσμιον, et en faisant du νοῦς de cette âme, vers lequel elle se tourne, πρὸς ὃν ἀπέστραπται, l'αὐτοζῶον, qui devenait ainsi le paradigme du démiurge : mais on peut d'abord demander : *où donc* Plotin a-t-il fait de l'âme le démiurge[1] ? » Porphyre donnait donc au démiurge une place inférieure par rapport à l'intelligible, car en faisant l'âme supra-cosmique génératrice du monde, il place dans la raison le paradigme de tout le devenir[2].

Il en est de même de sa théorie sur l'âme et ses rapports avec le corps[3]. Par suite de son penchant pour le corps, ῥοπή, l'âme produit et crée, ὑπέστησε, une puissance inférieure à elle, dont la nature est semblable à celle du corps, et par l'intermédiaire de laquelle elle prend un corps avec lequel elle n'est pas véritablement mêlée[4]. Aussi le rapport de l'incorporel au corps n'a aucune analogie avec le rapport des choses éternelles entre elles : l'incorporel ne se divise pas. La présence de l'incorporel dans le corps n'est pas une présence locale, mais une présence de vertu assimilatrice, en tant que le corps peut s'assimiler à l'incorporel[5]. C'est pour cela que l'incorporel achève et complète l'autre essence et en est une partie, la forme, tandis que lui-même garde sa nature propre. Ainsi d'un côté, l'âme ne fait qu'un avec le corps ; de l'autre, elle maintient son

[1] Procl., *in Tim.*, 94, a.

[2] Id., p. 131, c. ὁ Πορφύριος ὑφειμένην τῷ δημιουργῷ δίδωσι τάξιν παρὰ τὸ νοητόν.

[3] Longin (Procl., *in Tim.*, 16, e) s'était demandé si dans le passage du *Timée*, 18, e), relatif aux lois concernant les mariages, on ne pourrait pas conclure que Platon croyait que le liquide spermatique contenait en germe les âmes aussi bien que les corps, τοῖς σπέρμασιν οἴεται συγκαταβάλλεσθαι τὰς ψυχάς; Porphyre avait répondu à l'objection, mais faiblement, suivant Proclus qui pense la résoudre victorieusement, en disant que c'est la nature universelle qui prépare les corps pour les âmes, et aux meilleures âmes les meilleurs corps, ἡ φύσις ἡ ὅλη τὰ σώματα πλάττουσα τοῖς φυσικοῖς λόγοις ἀγάλματα τῶν ψυχῶν, ἄλλην ἄλλοις ἐπιτηδειότητα σπείρει πρὸς ἄλλων καὶ ἄλλων ψυχῶν ὑποδοχὴν, ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων.

[4] Porph., Ἀφορμαί, 4. τὰ καθ'ἑαυτὰ ἀσώματα... οὐ συγκιρνᾶται τοῖς σώμασι· τῇ δὲ ἐκ τῆς ῥοπῆς ὑποστάσει τινὸς δυνάμεως μεταδίδωσι προσεχοῦς τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ ῥοπὴ δευτέραν τινὰ δύναμιν ὑπέστησε προσεχῆ τοῖς σώμασιν.

[5] Porph., Ἀφορμαί, 37. ἡ οὖν παρουσία οὐ τοπικὴ, ἐξομοιωτικὴ δὲ, καθόσον οἷόν τε σῶμα ὁμοιοῦσθαι ἀσωμάτῳ.

unité propre ; bien plus, sans se mouvoir et sans changer, elle meut et modifie les choses dans lesquelles elle pénètre et les amène par sa présence à son acte propre [1].

Malgré la pluralité de ses parties l'âme est une ; elle est indépendante de l'action des choses extérieures.

La vision n'est pas produite par un cône de rayons lumineux, ni par une image, ni par quoi que ce soit de semblable qui tranformerait en état passif la sensation qui est un acte. L'âme pensante, à la rencontre des objets visibles, reconnaît qu'elle est elle-même ces objets visibles, parce qu'elle renferme en elle tous les êtres et tous les corps différents dans leurs raisons idéales. Elle se retrouve ainsi dans tous les êtres, parce qu'elle est l'âme de tous ces êtres [2]. L'imagination accompagne donc toutes nos sensations et toutes nos pensées, et l'on peut dire que la sensation ne diffère pas de la pensée pure [3].

La mémoire n'est pas la conservation des sensations ou des pensées antérieures, mais la reproduction de ces représentations, reproduction due à l'activité de l'âme et que facilite l'exercice fréquent ; quand ce sont des objets extérieurs qui stimulent et provoquent l'activité de l'âme, c'est la sensation ; quand cette excitation lui vient de sa réflexion sur elle-même, c'est la pensée ; et cette réflexion naît par l'action de la raison, qui amène à la pleine lumière de la conscience les idées que l'âme renferme essentiellement et primitive-

[1] Nemes., *de Nat. hom.*, p. 60. εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας καὶ εἶναι μέρος οὐσίας, μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν... ἕν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην καὶ τὸ καθ'ἑαυτὴν ἓν διασώζουσαν, καὶ τὸ μεῖζον· αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα ἐν οἷς ἂν γίνηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ.

[2] Porph., Ἀφορμαί, 17. ἡ ψυχὴ ἔχει μὲν πάντων τοὺς λόγους, ἐνεργεῖ δὲ κατ' αὐτούς, ἢ ὑπ' ἄλλου εἰς προχείρησιν ἐκκαλουμένη, ἢ ἑαυτὴν εἰς αὐτοὺς ἐπιστρέφουσα εἰς τὸ εἴσω, καὶ ὑπ'ἄλλου μὲν ἐκκαλουμένη, ὡς πρὸς τὰ ἔξω τὰς αἰσθήσεις εἰσάγειν δίδωσιν· εἰς δὲ ἑαυτὴν εἰσδῦσα πρὸς τὸν νοῦν ὡς ἐν ταῖς νοήσεσι γίνεται. Nemes., *de Nat. hom.*, 80. τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσαν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγιγνώσκειν ἑαυτὴν οὖσαν τὰ ὁρατὰ τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα καὶ εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν συνέχουσαν σώματα διαφορά.

[3] Porph., Ἀφορμαί, 17. οὔτε οὖν αἰσθήσεις ἔξω φαντασίας οὔτε αἱ νοήσεις, καὶ οὔτε αἴσθησις οὔτε νόησις ἄλλη.

ment en elle. L'âme pensante est comme alimentée par la raison; c'est elle qui donne une forme à ces idées, c'est elle qui, d'après les vérités de la loi divine, à l'aide de la lumière qu'elles lui communiquent, les a comme gravées dans l'âme qui peut alors les reconnaître[1]. Le monde intelligible est ainsi dans l'âme, même dans l'âme individuelle[2].

Les facultés de l'âme pensante sont diversifiées et distinguées par la nature de leurs objets propres; nous ne pensons pas de la même manière dans toutes nos pensées, mais elles prennent une forme particulière correspondante à l'essence de leurs objets. Dans la raison, les pensées sont tout intellectuelles; dans l'âme, elles sont raisonnables; dans les végétaux, elles sont génératrices; dans le corps, ce sont des images; dans le principe de l'au-delà, elles ont une forme que nous ne pouvons concevoir et elles s'élèvent au-dessus de l'essence[3].

Comme toute l'école platonicienne, Porphyre professe le libre arbitre et essaie de le concilier avec la fatalité ou le lien universel des effets et des causes qui règne dans le monde. Ce n'est pas le corps, c'est l'âme qui est coupable et responsable. Il admet comme toute l'école la division des facultés : La raison intuitive, l'entendement discursif, l'opinion,

[1] Porph., *ad Marc.*, 26. ψυχὴν λογικὴν... τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ'αὐτῷ φωτός.

[2] D'après Iamblique, dans son traité *De l'Ame* (Stob., *Ecl.*, I, 858, sqq), Porphyre aurait eu sur ce point des opinions incertaines et changeantes : « Il en est, dit Iamblique, qui établissent dans l'âme particulière, ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ, le monde intelligible, et et s'efforcent de prouver qu'en tous les hommes toutes choses existent, ἐν πᾶσι πάντα εἶναι. De cette opinion et sans aucune hésitation est Numénius ; Plotin ne l'adopte pas complètement; Amélius s'y laisse parfois emporter, mais d'une façon inconstante; Porphyre, également inconstant, tantôt s'en écarte résolument, tantôt la suit, comme si elle était transmise d'en haut. Si on l'adopte, l'âme humaine ne diffèrera plus, dans l'intégralité de son essence, de la raison et des dieux. ».

[3] Porph., Ἀφορμαί, 10. οὐχ ὁμοίως μὲν νοῦν μεν ἐν πᾶσιν, ἀλλ'οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ· ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς· ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώματι εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεννοήτως τε καὶ ὑπερουσίως.

l'imagination, la sensation. Les âmes individuelles sont les filles ou les sœurs de l'âme universelle qui les contient sans cesser elle-même d'être une et indivisible. Toute âme qui a en partage la mémoire et la sensation possède la pensée : l'âme des animaux est donc raisonnable, ce que prouve le fait qu'ils ont une langue et qu'ils se comprennent entr'eux[1]. Les âmes humaines, immortelles par essence, passent, après la mort, d'un corps dans un autre pour entretenir le cercle éternel de la vie dans le monde sensible, et c'est pour cela qu'il est de leur nature de désirer avoir un corps[2]; elles ne descendent jamais dans des corps d'animaux, comme on l'a prétendu[3], mais peuvent descendre à une autre espèce, à l'espèce irraisonnable, ἀλογίστον, tout en restant humaines. Il y a en effet entre l'âme des bêtes et l'âme des hommes une différence d'essence[4] qui limite la dégradation que celle-ci peut subir et empêche l'homme de devenir réellement une brute. Les essences demeurent éternellement ce qu'elles sont. Les âmes des hommes peuvent ressembler à celles des animaux, les âmes des animaux à celles des hommes, mais dans la mesure où peuvent se ressembler des choses différentes par leur essence[5].

L'âme humaine demeure, dans tous les corps qu'elle anime

[1] Porph., *de Abstin.*, III, 1. πᾶσαν ψυχὴν ᾗ μέτεστιν αἰσθήσεως καὶ μνήμης, λογικήν.

[2] Stob., *Ecl.*, I, 1064. « Plutarque et Porphyre maintiennent l'âme à son rang propre. Les anciens lui donnent une constitution semblable par la raison à celle des dieux, et la domination sur les choses d'ici-bas. Quelques-uns lui attribuent une faculté de raisonnement supérieure et des actes intellectuels tellement sûrs que le raisonnement le plus pur et le plus parfait n'y saurait atteindre. Porphyre les lui refuse. Il lui enlève même le privilège d'une vie absolument libre, ἀφαιρεῖ ἀπὸ τῆς ἀδεσπότου ζωῆς, ὡς οὔσας συμφύεις τῇ γενέσει καὶ πρὸς ἐπικουρίαν δοθείσας τοῖς συνθέτοις ζῴοις.

[3] S. Aug., *de Civ. D.*, X, 30. Porphyrio tamen jure displicuit. Iambl., Stob., *Ecl.*, I, 1068. οἱ δὲ περὶ Πορφύριον ἄχρι τῶν ἀνθρωπίνων βίων.

[4] Æn. Gaz., *Theophrastus*, p. 16. « Porphyre et Iamblique, κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία, ἄλλη δὲ ἀλόγου, καὶ ὅτι οὐ μετανίστανται, ἀλλ'ὡσαύτως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι »·

[5] Iambl., dans Stob., *Ecl.*, 898. ἐφ'ὅσον πέφυκε τὰ διακεκριμένα καθ'ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα.

tour à tour, ce qu'elle est en soi, une âme douée de la raison et de la pensée[1]. C'est pourquoi si haut qu'elle s'élève par la vertu, elle reste au rang que lui a fixé l'ordre de la nature des choses, soumise aux passions, sujette au changement[2], et ne peut devenir divine : elle reste liée par son essence au devenir, συμφυεῖς τῇ γενέσει. Les corps ont besoin d'elle pour participer au mouvement, à la forme, à la vie, à l'unité[3]. Revêtue d'un pneuma, c'est-à-dire d'un corps aérien plus ou moins pur selon son propre degré de pureté[4], qu'elle a emprunté à la matière sidérale ou aux vapeurs de l'atmosphère, l'âme, avant son incorporation terrestre, vivait et voyageait dans les planètes[5] sous cette forme qu'elle emporte d'ailleurs avec elle en descendant sur la terre, et dont elle ne se sépare pas quand elle la quitte. Si quand elle abandonne sa vie terrestre, libre de son corps terrestre, elle est absolument purifiée, toutes ses facultés irraisonnables se détachent d'elle ; elle rentre complètement dans la vie du tout dont elle s'était séparée, et là demeure immuable dans sa félicité, sinon absolument, du moins autant et pendant le temps que le lui permet sa nature ; car cette nature la contraindra, après des périodes de temps que Porphyre ne détermine pas, de reprendre le cours de ses existences corporelles successives et éternellement répétées[6].

L'éthique de Porphyre est celle de Plotin : la félicité suprême est l'union de l'âme avec Dieu, union à laquelle nous

[1] Iambl., dans Stob., *Ecl.*, I, 10, 68. Πορφύριος μὲν ἀφομοιοῖ τὴν ψυχὴν τοῖς πᾶσι μένουσαν καθ'ἑαυτὴν ἥτις ἐστί.

[2] Porphyr., dans Stob., *Ecl.*, I, 1048. οὔ τι μὴν ἀπαθὴς οὐδὲ ἀμετάβλητος.

[3] Sans être infidèle au spiritualisme de Plotin, on voit qu'il devient ici moins absolu, moins excessif. Un sens plus pratique en modère les entraînements. Porphyre se fait même une règle de cette mesure, πανταχοῦ δὲ τὰς ὑπερβολὰς φεύγειν προσήκει διώκειν δὲ τὸ μέσον. Conf. *Traité* περὶ τοῦ ἐφ'ἡμῖν, dans Stob., *Ecl.*, II, 382.

[4] Porph., Ἀφορμαί, 32. τὸ πνεῦμα ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο.

[5] Porph., extrait du *Traité* περὶ τοῦ ἐφ'ἡμῖν, dans Stob., *Ecl.*, II, 388. πρὶν εἰς τὸν τῆς σελήνης ὑποκάτω τόπον πεσεῖν, τοῦ πρώτου βίου ἡ διέξοδος διὰ τῶν ἑπτὰ σφαιρῶν γιγνομένη.

[6] Iambl., dans Stob., *Ecl.*, I, 924. λύεται ἑκάστη δύναμις ἄλογος εἰς τὴν ὅλην ζωὴν τοῦ παντὸς ἀφ'ἧς ἀπεμερίσθη, ἣ καὶ ὅτι μάλιστα μένει ἀμετάβλητος, ὥσπερ ἡγεῖται Πορφύριος.

préparent et nous amènent les vertus politiques. les vertus purificatives ou ascétiques, parmi lesquelles il faut compter l'abstinence de la chair des êtres vivants et de tous les plaisirs du corps, les vertus noétiques ou de la raison pure. La vraie manière d'adorer Dieu, c'est de le connaître et d'être vertueux. Le vrai prêtre est le sage [1].

Malgré ces conclusions conformes à celles de Plotin, à l'esprit de la philosophie platonicienne et on peut dire de la philosophie grecque, malgré la vive critique que présente et les doutes qu'exprime la lettre à Anébon sur les croyances des grecs à l'égard des dieux, de leurs caractères distinctifs, de leur essence, de l'efficacité des prières et des sacrifices, de la réalité de la divination, de la théurgie, de la démonologie, Porphyre ne peut pas se délivrer du cercle enchanté de la mythologie hellénique, et fait, quoi qu'en hésitant et comme à regret, aux croyances et aux superstitions populaires de son temps des concessions qui nous étonnent. S. Augustin semble l'accuser, de ce fait, d'avoir manqué de courage [2] : il a sans doute manqué de cette audace intellectuelle qui n'hésite pas à aller jusqu'aux dernières conséquences logiques de sa pensée. J'ai déjà indiqué, en passant, les motifs vraisemblables qui ont inspiré cette inconséquence et expliquent également la théologie fantastique d'Iamblique et de Proclus. Le christianisme attaquait avec une vivacité passionnée tout le système des croyances et des cultes du polythéisme hellénique. Les philosophes n'y tenaient guère et avaient été les premiers à le combattre avec non moins d'ardeur et plus d'éloquence, et c'est à eux que les polémistes chrétiens emprun-

[1] Porph., *ad Marcell.*, II, 19, 16.

[2] *De Civ. D.*, X, 26. « Il me semble que Porphyre rougit pour ses amis les théurges ». *Id.*, X, 28. « Tu avoues, dit il à Porphyre, que l'âme spirituelle... peut être purifiée... sans le secours de ces arts théurgiques, et des rites magiques (τελεταί)... et cet aveu ne t'empêche pas de revenir en mille façons sur ces pratiques mystérieuses, sans que je te puisse supposer un autre but que de paraître habile en théurgie, de plaire aux esprits déjà séduits par ces arts illicites et d'en inspirer aux autres la curiosité ».

taient leurs meilleurs arguments ; mais ils sentaient, ils voyaient déjà du temps de Porphyre que ce n'était pas seulement à ces dieux sortis du cerveau des poètes, de leur libre imagination et de leur libre pensée qu'en voulaient les doctrines nouvelles : c'était surtout à la liberté de l'imagination, à la liberté de la pensée, à la liberté de l'esprit qui les avaient enfantés. La philosophie se sentait aussi et surtout, en tant qu'œuvre de la libre pensée, comprise dans l'anathème, et menacée, comme l'hellénisme religieux, dans son principe et dans sa vie. Doutant de la seule puissance de la raison pour le gouvernement moral des hommes, doutant de la force de ses doctrines purement rationnelles sur des esprits nourris depuis des siècles de croyances surnaturelles et de faits miraculeux pour les amener tous à la vraie vie, à la vraie religion qu'elle professait, c'est-à-dire doutant d'elle-même, la philosophie, faute de mieux, chercha à soutenir par des arguments en apparence rationnels, un édifice chancelant et ruineux, ruiné déjà par elle-même, parce que ces croyances et ces mythes, tout insensés et absurdes qu'ils lui parussent, pouvaient encore, grâce à un mode savant d'interprétation, à un système ingénieux d'allégories, à une dialectique subtile et complaisante, se concilier avec ses propres principes, mais encore et surtout parce que l'hellénisme, par son essence, son origine, ses traditions, ne pouvait pas opprimer la liberté de la pensée, dont elle était issue, c'est-à-dire la sauvait elle-même. Le polythéisme grec n'est pas à proprement parler une religion définie et positive : c'est une religion idéale, où chacun prend ce qu'il veut, ce qu'il peut, qui n'enchaîne ni la liberté de la pensée ni la liberté de la croyance. Socrate en mourant recommande à ses amis de sacrifier un coq à Esculape : on ne sait pas encore ce qu'il voulait dire, et quel était le fond de sa pensée.

De la démonologie de Porphyre, de son système d'interprétation des mythes, de ses concessions restreintes et faites comme à regret aux superstitions de la divination, de la

magie, à la pratique des opérations théurgiques, l'histoire de la philosophie, même l'histoire de la psychologie [1], a peu de chose à dire. Il faut laisser ce sujet aux monographies spéciales et à l'histoire des religions ; car je ne partage pas l'opinion de Zeller qui veut que le but principal que se sont proposé les néoplatoniciens ait été la restauration de l'hellénisme et qui en conséquence fait une grande place à l'exposé de leurs systèmes de théologie positive. A mon sens, les néoplatoniciens ont été des philosophes, de vrais philosophes, et de vrais philosophes grecs. Le maintien de l'hellénisme fut pour eux une nécessité passagère, accidentelle et non une fin. C'était une alliance contre nature que les circonstances leur paraissaient exiger, peut-être à tort, comme certaines alliances politiques qui ne survivent pas aux accidents qui les ont produites. S'ils n'ont pas empêché l'hellénisme de mourir et le christianisme de vaincre, ils ont atteint leur véritable but : ils ont fait vivre pendant près de quatre cents ans une philosophie indépendante, et quand on leur a fermé la bouche, ils auraient pu se consoler s'ils avaient prévu qu'ils déposaient au sein du christianisme même un germe de libre pensée qui, étouffé pendant le moyen âge malgré quelques efforts individuels bientôt comprimés, finira par se développer, s'épanouir et porter de nouveau des fruits glorieux : les idées ont la vie dure.

[1] A moins d'y comprendre les maladies mentales.

CHAPITRE TROISIÈME

§ 1er. — *Iamblique.*

Par les raisons que nous venons de dire, je n'insisterai pas sur les opinions d'Iamblique concernant les questions étrangères à la philosophie et à la psychologie, c'est-à-dire la théurgie, la divination, la magie, les sacrifices, la puissance des statues des dieux.

D'un autre côté comme il n'a, de l'aveu unanime des critiques, introduit aucune modification importante dans la psychologie de Plotin ni dans sa morale, nous nous occuperons surtout de sa métaphysique toute théologique, qui se rattache dans ses principes et ses raisons dernières à la psychologie. C'est là que, le premier d'une manière systématique, il cherche à montrer ce qu'il y a de rationnel et de philosophique dans les mythes grecs et dans les légendes religieuses des Chaldéens, des Égyptiens, des Phéniciens, des Perses et des Brahmanes de l'Inde, dont il avait une connaissance étendue, suivant Damascius[1] et Marinus[2]. Iamblique, le divin Iamblique, comme le nomme partout Proclus[3], le grand

[1] Damasc., περὶ ἀρχῶν, § 43, t. I, p. 86, Ru.

[2] Marin., *Vit. Procl.*, § 2. μυρίοις ὅσοις εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα ὑπομνήμασι.

[3] Julien (*Ep.*, 29) va plus loin et le qualifie de θειότατος, épithète ordinairement réservée à Plotin, ou encore (*Orat.*, IV, 145, d), de ὁ κλεινὸς Ἥρως.

Iamblique, comme le qualifie le plus souvent Damascius [1], était originaire de Chalcis, en Cœlésyrie. Son premier maître avait été Anatolius, disciple de Porphyre, dont on ne connaît absolument rien que ce détail ; Porphyre lui-même avait achevé son éducation philosophique. On fixe par approximation vers l'année 330 l'époque de sa mort : quant à la date de sa naissance, nous l'ignorons complètement. C'était une intelligence supérieure, une imagination brillante, féconde, facile à l'enthousiasme [2], un homme savant, d'une érudition vaste et forte, un écrivain riche en métaphores hardies, en épithètes vives et excessives qu'il se plaisait à accumuler, mais redondant et prolixe. Par exemple il ne tarit pas en adjectifs pour caractériser l'âme du monde qu'il appelle : ἐξῃρημένη καὶ ὑπερκόσμιος καὶ ἀπόλυτος καὶ πᾶσιν ἐνεξουσιαζοῦσα [3]. Il est, dit Eunape, supérieur à Porphyre par l'art de la composition et la vigueur du raisonnement, mais il n'a pas sa grâce ni le charme de son style, ni la pureté, ni cette sorte de simplicité transparente de l'élocution qu'Eunape appelle la blancheur, λευκότητά τινα, sans être toutefois obscur dans la pensée ni incorrect dans l'expression [4]. Philopon le met au nombre des plus exacts et des plus sûrs commentateurs [5]. Simplicius [6] appelle son commentaire sur les *Catégories*, qui était très volumineux, un véritable traité, πραγμάτεια, et il le cite à chaque instant dans le sien. La théologie l'attire et l'enivre ; elle lui fait perdre souvent le vrai sens critique et la juste mesure des choses. Il vise, même dans son interprétation exégétique des ouvrages de Platon et d'Aristote, toujours au

[1] Damasc., περὶ ἀρχῶν, § 43, t. I, p. 86. Id., § 238, t. II, p. 112. Ru. et *passim*.

[2] Damasc., περὶ ἀρχῶν, § 113, t. I, p. 291, Ru. τῶν θείων πραγμάτων καὶ τῶν νοερῶν ἄριστον ἐξηγητήν. David, *Sch. in Arist.*, 18, b. 3. περὶ ὧν (Porphyre et Iamblique) εἶπεν ἡ Πυθία· ἔνθους ὁ Σύρος, πολυμαθὴς δὲ Φοῖνιξ... ἔνθουν δὲ αὐτὸν λέγει ἐπειδὴ περὶ τὰ θεῖα ἐνησχολεῖτο.

[3] Procl., *in Tim.*, 171, e.

[4] Eunap., *V. Soph.*, ed. Boiss., p. 12.

[5] *Sch. in Ar.*, 146, a. 37. οἱ δέ γε ἀκριβέστεροι τῶν ἐξηγητῶν... ὡς ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος.

[6] *In Categ.*, I, β.

grand et au sublime, et a comme la passion de l'invisible[1]. Si l'on doit y louer la large et libre conception du plan, la division méthodique des matières, la sévère logique de l'argumentation et souvent l'ingénieuse et subtile perspicacité du critique[2], on ne peut que sourire de son affectation à trouver dans les plus petits détails de l'ouvrage qu'il commente, et par exemple, dans les détails des introductions des dialogues de Platon les idées les plus profondes et les mystères les plus cachés de la philosophie. C'est ainsi qu'à propos de l'absence au dialogue du *Timée* du quatrième personnage anonyme qui avait assisté aux entretiens sur la *République*, que le texte attribue à une indisposition, car, dit Timée à Socrate, il n'aurait pas volontairement manqué à une pareille réunion, Iamblique ne s'arrête pas un instant à l'hypothèse que, par ce trait emprunté à la vie réelle, Platon a simplement voulu imprimer un plus grand caractère de vérité à la mise en scène : dans sa passion de voir toujours haut, ὑψηλολογούμενος, le divin Iamblique veut que par ce détail de l'exposition, Platon nous montre que les esprits qui, par une longue pratique, se sont habitués à la contemplation des intelligibles[3], ne sont plus aptes à l'étude des choses sensibles[4].

[1] Procl., *in Tim.* 214, a. ὁ μὲν θεῖος Ἰάμβλιχος ἄνω που μετεωροπολεῖ καὶ τἀφανῆ μεριμνᾷ.

[2] Proclus (*in Alcib.*, p. 13. Creuzer, *Init. phil.*), dans son commentaire sur le *1er Alcibiade*, adopte la division qu'en avait faite Iamblique, en trois points : « 1. L'art de retrancher les erreurs de l'esprit qui s'opposent à la vraie connaissance des choses; 2. L'art de retrancher les passions qui s'opposent à la vertu, troublent la conscience et la vue distincte de nous-mêmes ; 3. L'art de rentrer en soi, de s'élever par tous les degrés de la conscience à la contemplation de l'essence de l'âme et l'art de retenir et d'épurer cette contemplation ». V. Cousin, *Fragm. d. phil. anc.*, p. 227, ed. Didier. Iamblique avait fixé la méthode à appliquer à cette œuvre d'analyse et d'exégèse poursuivie par tous les néoplatoniciens. 1. On déterminait la disposition dramatique de l'ouvrage; 2. Son but; 3. On établissait par la division les párties dont il se compose; 4. On expliquait le rôle des personnages et on développait les idées particulières que chacun d'eux y représente.

[3] Comme dans la *République*.

[4] Comme dans le *Timée*, dont le second titre est comme on le sait : *De la Nature*, περὶ φύσεως. Procl., *in Tim.*, 6, e. τοὺς ἐν αὐγῇ καθαρᾷ τεθραμμένους ἀμβλυώττειν εἰς τὸ σπήλαιον καταβάντας.

Sur la foi du crédule et superstitieux Eunape, qui tenait ses renseignements de Chrysanthius, lequel tenait les siens d'Ædésius, disciple d'Iamblique, on attribuait à Iamblique une faculté divinatoire extraordinaire, la puissance de faire des prodiges et la pratique des arts théurgiques. C'est sans doute ce qui a contribué à le faire passer, aux yeux de presque tous les historiens [1], moins comme un philosophe que comme un thaumaturge, ou du moins comme un philosophe qui n'a vu dans la philosophie qu'un moyen de sauver et de restaurer le polythéisme grec menacé et ébranlé. Il ne faudrait pourtant pas juger un homme sur des récits transmis de bouche en bouche et altérés par intérêt politique ou par crédulité superstitieuse, et que lui-même démentait, bien que celui qui les propageait fût un de ses amis [2]. Mais eût-il cru lui-même posséder cette puissance de faire des miracles, d'évoquer les dieux et les démons, dans un temps où tout le monde croyait au merveilleux, pourquoi cette faiblesse d'esprit sur ce point tout particulier l'empêcherait-elle d'avoir été un vrai philosophe, cherchant à résoudre, par les seules forces de la raison et du raisonnement, les problèmes de l'âme et de la pensée, du monde et de Dieu ? Un seul coup d'œil jeté sur les titres de ses ouvrages, soit conservés, soit perdus, la lecture des fragments authentiques qui nous restent de lui, les renseignements de toute l'école et de Proclus sur sa doctrine ne nous permettent à cet égard aucun-

[1] M. Ravaiss., *Ess. s. la Mét.*, t. II, p. 476. « De Iamblique date pour la philosophie platonicienne une nouvelle période : c'est le temps où elle ne demande plus à la philosophie proprement dite le moyen de connaître et de posséder le premier principe et le souverain bien, mais où, se réunissant à la religion, c'est par des pratiques, par des rites mystérieux qu'elle veut consommer l'identification de l'âme avec Dieu ». M. Vacherot, *Hist. de l'école. d'Alex.* (t. II, p. 66) est plus réservé et plus juste : « Iamblique marque la transition d'une époque à une autre. Encore philosophe et déjà prêtre, il allie au goût de l'érudition et à l'enthousiasme de la pensée une foi sincère et véritablement dévote à toutes les croyances et à toutes les pratiques des anciennes religions ».

[2] Eunap., *V. Iambl.*, p. 11. Boiss. ὡς ὁ μὲν ἀπατήσας ὑμᾶς οὐκ ἦν ἄχαρις.

doute. Non seulement son œuvre essentielle a été philosophique, mais la philosophie qu'il professe, qu'il développe, qu'il défend, c'est la philosophie de Plotin.

L'*Alcibiade* nous enseigne que le point de départ de toute philosophie est la connaissance de soi même. C'est pour cela, dit Proclus [1], qu'Iamblique le met à la tête des dix dialogues dans lesquels, selon lui, est concentrée toute la philosophie de Platon, bien qu'ailleurs il ait opéré une réduction plus étroite encore, et ramené à deux seulement les dialogues contenant toute la doctrine platonicienne [2]. Sans doute quelques-uns de ses ouvrages attestent son penchant pour la doctrine mystique des nombres, chère à l'école pythagoricienne : mais l'école pythagoricienne ne compte-t-elle plus parmi les écoles vraiment philosophiques? il a écrit un livre intitulé *La Théologie parfaite des Chaldéens*, dont Damascius [3] cite le 28e livre [4] : mais n'y a-t-il pas exagération à dire avec M. Ravaisson, que les *Recueils d'Oracles* étaient devenus les livres saints de toute l'école néoplatonicienne ? Les saints livres de

[1] Procl., *in Alcib.*, p. 11, ed. Creuzer.

[2] Procl., *in Tim.*, 5, a. ὀρθῶς ἄρα φησὶν ὁ θεῖος Ἰάμϐλιχος τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν ἐν τοῖς δύο τούτοις περιέχεσθαι διαλόγοις, Τιμαίῳ καὶ Παρμενίδῃ. Proclus ne nous dit pas où Iamblique se serait ainsi exprimé.

[3] Damasc., περὶ ἀρχῶν, § 43.

[4] Outre ses commentaires, ses lettres et son traité, Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία, aujourd'hui perdus, on a conservé de lui 5 livres intitulés :

1. περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου.
3. Λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν.
3. περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης.
4. περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς.
5. Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς,

qui faisaient partie d'une grande collection des doctrines pythagoriciennes.

De son traité spécial sur l'âme, ἰδία περὶ ψυχῆς πραγμάτεια, Stobée nous a conservé de nombreux fragments. Tous les fragments du *Traité de l'âme*, tirés de Stobée, ont été traduits par M. Eug. Lévêque et insérés au t. II, p. 625 de la trad. des *Ennéades* de Plotin, par M. Bouillet. La lettre à Macédonius sur le *Destin* a été reproduite en partie par Stobée, *Ecl. Phys.*, I, p. 184, et II, 396. On connaît encore de lui : Un traité sur la migration des âmes, cité par Némésius (*de Nat. hom.*, c. 2) ; un mémoire sur les statues des dieux, περὶ ἀγαλμάτων, réfuté par Philopon (Phot., Cod. 215), et un traité de théologie cité par Julien (*Orat.*, IV).

cette école, qui peut le nier, sont les dialogues de Platon. Il commente le *Timée*, le *Parménide*[1], peut-être l'*Alcibiade;* et il ne se borne pas à l'exégèse de Platon, mais il embrasse dans le cercle de ses travaux de commentateur les livres de l'*Organon;* les *Catégories*, où Simplicius remarque qu'il mêlait, suivant en cela l'exemple et les principes de Plotin, aux théories de la logique formelle des idées métaphysiques, νοερὰ θεωρία[2]; l'*Herménéia*[3]; *les premières Analytiques*[4]; peut-être même aborde-t-il la *Physique*[5] et le *traité du Ciel*[6].

Il est difficile de ne pas considérer comme un philosophe, un homme qui s'est occupé de telles questions, et dont l'opinion sur ces matières, assurément philosophiques, avait une telle autorité que ses successeurs ne cessent de le citer, un homme enfin qui se croit en droit de reprocher à Porphyre d'avoir introduit dans son explication du *Timée*, des archanges, d'avoir imaginé des dieux pasteurs, des dieux chasseurs, qui chassent pour ainsi dire l'âme dans le corps et l'enferment comme dans une ménagerie. « Ce ne sont pas là, dit-il, des spéculations d'un caractère philosophique; mais des opinions remplies des superstitions impudentes des barbares[7] ». N'est-ce pas un philosophe plein de mesure et de bon sens qui écrit : « Comment les dieux ont créé le corps, comment ils ont mis en lui la vie, comment ils ont lié l'une à l'autre, ce sont des choses que notre raison ne peut concevoir, οὐδὲ τοῦτο συλλογίζεσθαι δύνατον, et qui demeurent

[1] Damascius (περὶ ἀρχῶν, § 238, t. II, p. 112, Ru. dans l'interprétation d'un passage du *Parménide*, dit : ὡς ὁ μέγας Ἰάμβλιχος. Syrianus (*in Metaph.*, vers. lat., Bagolin, f. 29, b) rapporte en effet qu'Iamblique avait écrit un commentaire sur ce dialogue.

[2] Simplic., *in Categ.*, I, β.

[3] *Schol. in libr. de Interpret.*, ed. Waitz, t. I, p, 40. λέγει δὲ ὁ Ἰάμβλιχος.

[4] *Sch. Ar.*, 146, a. 37. οἱ δέ γε ἀκριβέστεροι τῶν ἐξηγητῶν... ὡς ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος.

[5] Simplic., *in Phys.*, 181, b.

[6] *Sch. Ar.*, 468, a. 28. ὁ δὲ θεῖος Ἰάμβλιχος τὸν σκοπὸν περὶ τοῦ οὐρανίου σώματος ἐν τούτοις ποιησάμενος. Conf. 495, b. 35; 503, b. 11.

[7] Procl., *in Tim.*, 47, c. Οὐδὲ φιλόσοφος ὁ τρόπος οὗτος τῆς θεωρίας ἀλλὰ βαρβαρικῆς ἀλαζονείας μέστος.

à nous inconnaissables, ἄγνωστα ἡμῖν ὑπάρχει. Que toutes choses subsistent par les dieux, nous pouvons l'affirmer en rapportant les faits à leur bonté et à leur puissance comme à leur cause ; mais comment ces faits sortent de leur cause, nous sommes incapables de le connaître, ἡμεῖς γιγνώσκειν οὐχ οἷοί τέ ἐσμεν[1]. ». Il mérite autant que Porphyre d'être appelé le philosophe, ὁ φιλόσοφος, épithète qui alterne, dans Proclus, avec celle de ὁ θεῖος, qui est la plus ordinaire, et qui perd par là la signification particulière qu'on a voulu lui donner.

Une analyse de ses doctrines nous en convaincra encore davantage.

Sans rien changer d'essentiel à la psychologie de Plotin, il en abaisse un peu le spiritualisme sublime : il trouve que ceux qui, comme Plotin et Théodore d'Asiné, ont fait de l'âme une essence absolument pure, divine, étrangère par nature aux passions et au mal, qu'elle ne peut jamais perdre, n'ont pas tenu assez compte des faits que la conscience atteste et que l'expérience révèle ou confirme. Ils la mettent trop haut dans l'intelligible en voulant en faire un être immuable et pensant toujours, καὶ ἀεὶ νοοῦν[2]. C'est ainsi qu'en opposition avec la tendance ascétique et austère de son école, il vante le rôle bienfaisant du plaisir dans la vie[3].

Car alors, qu'est-ce donc qui pèche quand, mûs par la partie irraisonnable de notre être, nous nous précipitons sur des représentations impudiques? N'est-ce pas la volonté? Et comment ne serait-ce pas notre volonté? Car c'est par elle que nous nous distinguons de ces représentations et de ces images qui fondent sur nous? Mais si c'est la volonté qui pèche, comment l'âme restera-t-elle impeccable? Qu'est-ce

[1] Procl., *in Tim.*, 348, c.

[2] Procl., *in Tim.*, V, 341, d. ἀπὸ δὲ τούτων ὁρμωμένοι παῤῥησιασόμεθα (Proclus qui approuve Iamblique) πρὸς Πλωτῖνον καὶ τὸν μέγαν Θεόδωρον ἀπαθές τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ ἀεὶ νοοῦν... ὀρθῶς ἄρα καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ταῦτα οἰομένους.

[3] Olympiod., *in Phileb.*, 242, art. 20. ὑμνεῖται ἡ ἡδονὴ παρ'Ἰαμβλίχῳ.

qui fait la félicité de notre vie entière? N'est-ce pas que la raison garde sa vertu propre ? Mais si l'élément supérieur de notre être, τὸ κράτιστον ἐν ἡμῖν, reste absolument parfait, notre tout, τὸ ὅλον ἡμῶν[1], sera heureux, et alors qu'est-ce qui empêche que même aujourd'hui tous les hommes ne soient heureux, puisque la partie la plus haute de nous-mêmes, τὸ ἀκρότατον ἡμῶν, pense toujours et pense toujours aux choses divines[2] ?

Il ne faut donc pas accepter cette opinion, bien qu'elle soit celle qu'ont proposée ou adoptée Numénius, Plotin[3], Théodore, Amélius, Porphyre, les uns sans hésitations ni réserves, les autres avec plus ou moins d'incertitude ou de restrictions[4]. Il en est une autre opposée, qu'ont soutenue les plus grands noms de la philosophie, si l'on sait découvrir leur véritable pensée : c'est celle de Platon, de Pythagore, d'Aristote, de tous les anciens et c'est celle-là dont nous-mêmes nous nous efforcerons de démontrer toute la vérité[5]. D'après ces autorités, les plus respectables de toutes[6], l'âme, issue de la raison, en est séparée comme elle est séparée des intelligibles supérieurs tout en y restant suspendue, et constitue comme une seconde

[1] Procl., *in Tim.*, 341, e, « puisque c'est lui, le Νοῦς, qui gouverne et domine tout notre être, qui voit le lieu supra-céleste et se rend semblable au dieu des dieux. »

[2] Id., *id.*, 341, e. εἰ τὸ ἀκρότατον ἡμῶν ἀεὶ νοεῖ καὶ ἀεὶ πρὸς τοῖς θείοις ἐστίν.

[3] On se rappelle que, suivant Plotin, l'âme ne quitte jamais l'intelligible tout entière, et que par sa partie supérieure, qui au fond est son essence même, elle lui reste constamment unie. Si bas que l'homme tombe, il reste toujours en lui quelque chose d'humain et par conséquent de divin. C'est contre cette idée que s'élèvent, διαγωνίζεται, Iamblique et après lui Proclus, qui soutiennent que l'âme peut descendre tout entière dans le devenir, mais qu'elle peut aussi remonter tout entière dans l'intelligible.

[4] Iambl., περὶ ψυχῆς, dans Stob., *Ecl.*, I, 866, ταύτης τῆς δόξης ἀναμφισβητήτως μέν ἐστι Νουμήνιος, οὐ πάντῃ δὲ ὁμολογουμένως, ἀστάτως δὲ ἐν αὐτῇ φέρεται Ἀμέλιος, Πορφυρίος δὲ ἐνδοιάζει περὶ αὐτήν.

[5] Id., *id.*, 868. ἡμεῖς τε περὶ αὐτὰς (ταύτας τὰς δόξας) τὴν μετ' ἀληθείας πραγματείαν πειρασόμεθα ἐνστήσασθαι.

[6] Iambl., l. l., 868. ὧν ὀνόματα μεγάλως ἐπὶ σοφίᾳ ὑμνεῖται.

substance. Son caractère propre, c'est d'être un intermédiaire entre les essences divisibles et les essences incorporelles et indivisibles, de posséder la plénitude ou plutôt d'être le système vivant et complet, le plérome des idées universelles, τὸ πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων, d'être le ministre de la création des choses d'après les idées, d'être une vie procédant de l'intelligible ou des mêmes principes que l'intelligible, possédant par elle-même l'acte de vivre, ou enfin d'être la procession de l'être universel et réellement existant vers une essence inférieure[1].

Ainsi, d'après Iamblique[2], l'âme est une essence qui même par sa partie supérieure ne demeure pas pure, εἰλικρινής, par suite de son penchant vers les choses qui sont au-dessous d'elle, τὰ δεύτερα; elle doit rester intermédiaire, μέση, non-seulement entre les choses divisibles et les choses indivisibles, mais entre les choses engendrées et les choses non engendrées, entre les choses périssables et les choses indestructibles; elle ne pense pas toujours; la pensée en elle est tantôt en acte, tantôt en puissance. Simplicius conclut de là qu'Iamblique considère que la raison, ὁ νοῦς, la raison en acte et même la raison en puissance est au-dessus de l'âme et de ce

[1] Iambl., l. l., 866 et 868. ἤγε πρὸς ταύτην ἀνθισταμένη δόξα χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ'ἑτέραν ὑπόστασιν (τὸ δὲ μετὰ νοῦ αὐτῆς ἐξηγεῖται ὡς ἐξηρτημένον ἀπὸ τοῦ νοῦ, μετὰ τοῦ κατ'ἰδίαν ὑφεστηκέναι αὐτοτελῶς, c'est-à-dire, la partie de l'âme accompagnée de la raison est supérieure en tant que suspendue à la raison, et possède une existence propre et complète), χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρειττόνων γενῶν ὅλων, ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει, ἤτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμερίστων (σωμάτων, delendum) γενῶν, ἢ τὸ πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων καὶ τὴν μετὰ τὰς ἰδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας, ἢ ζωὴν παρ'ἑαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν, τὴν ἀπὸ τοῦ νοητοῦ προ(σ)ελθοῦσαν ἢ τῶν αὐτῶν γενῶν, ἢ ὅλου τοῦ ὄντως ὄντος πρόοδον εἰς ὑποδεεστέραν οὐσίαν.

[2] Simplic., *de An.*, 67, b. m. ὡς καὶ τῷ Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ δοκεῖ... ἡ ἄκρα αὐτῆς οὐσία οὐ μένει ἐν τῇ πρὸς τὰ δεύτερα ῥοπῇ εἰλικρινής, ἵνα καὶ ταύτῃ ᾖ μέση... et pour rester ainsi dans ce milieu, ὅτε μὲν νοεῖ, ὅτε δὲ μή. Priscien (*in Theophr.*, p. 289). « L'âme particulière est donc à la fois changeante et immuable, comme le dit Iamblique, en sorte que, même sous ce rapport, elle a une nature intermédiaire. L'âme a une double vie, parce qu'elle vit en elle-même et dans le corps ».

qui en définit la nature, c'est-à-dire qu'elle appartient à l'imparticipable[1]. Mais en interprétant ainsi les explications assez vagues d'Iamblique, la séparation de l'âme et de la raison pure serait absolue, et chacune d'elles formerait un être distinct et séparé, δεῖ καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν ; mais cependant nous avons vu que tout en faisant de l'âme une procession de la raison, ἀπὸ νοῦ γενομένην, il la rattache et la suspend à son principe générateur, ὡς ἐξηρτημένον ἀπὸ τοῦ νοῦ. La séparation n'est donc pas entière et n'est qu'une distinction de degrés; l'unité substantielle de l'intelligible dans l'homme est maintenue, ainsi que la doctrine de la série décroissante des êtres qui les rattache les uns aux autres et tous à l'unité. Iamblique reste donc au fond fidèle à la psychologie de Plotin sur ce point considérable, et nous sommes d'autant plus disposé à le soutenir qu'il admet qu'il y a dans l'âme une possession éternelle d'une science en acte, c'est-à-dire qu'elle possède de toute éternité les vérités et les principes éternels et nécessaires, fondements de la connaissance, autrement dit, la raison en puissance et la raison en acte[2]. Il aurait même, suivant Philopon[3], vu la raison en puissance dans la raison

[1] Simplic., *de An.*, 88, a. o. Ἰαμβλίχῳ καὶ τὸν δυνάμει νοῦν καὶ τὸν ἐνεργείᾳ ἐπὶ τοῦ κρείττονος τῆς ψυχῆς, ἢ τοῦ ὁριστικοῦ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ ἀμεθέκτου. C'est pour cela qu'Iamblique, dans l'interprétation du passage du *Timée*, p. 37, c., entend que le Νοῦς dont il y est question est antérieur à l'âme, πρεσβύτερον τῆς ψυχῆς, qu'il embrasse et contient d'en haut, ἄνωθεν, et dont il fait la perfection, τελειοῦντα. C'est pour cela qu'il réfute ceux qui veulent rattacher et lier immédiatement, αὐτόθι, l'âme à la raison parfaite ; car il ne faut pas que le passage des choses supérieures, ἐξηρημένων, à celles qui en participent, soit un saut brusque et immédiat ; il est nécessaire qu'il y ait des intermédiaires entr'elles; et il combat également ceux qui pensent que la raison n'est qu'un état supérieur, ἕξιν, de l'âme ; car nécessairement, ce qui se trouve dans un autre doit être auparavant en soi-même, δεῖν γὰρ εἶναι τὸ ἐν αὑτῷ ὂν πρὸ τοῦ ἐν ἄλλῳ ὄντος. Procl., *in Tim.*, 236, f.

[2] Simplic., *Sch. Ar.*, 64, a. 3 : « Quelles sont les choses dont on peut dire que la connaissance est simultanée à son objet? Ce sont les choses sans matière, les intelligibles qui ἅμα τῇ κατ' ἐνεργείαν ἑστώσῃ ἐπιστήμῃ ἐστίν, εἴτε καὶ ἐν ἡμῖν ἐστί τις τοιαύτη ἀεὶ μένουσα ὡς Πλωτίνῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ δοκεῖ.

[3] *De An.*, 9, 10, o.

humaine dans la période où elle n'est pas arrivée à son développement complet, et c'est lui qui aurait fait observer qu'Aristote n'a point entendu assimiler la raison en puissance à une feuille de papier nue et vide, mais que dans l'idée de son γραμματεῖον est enfermée l'idée d'une écriture, voulant dire par là que l'âme des enfants, qui n'est une raison qu'en puissance, possède les idées des choses[1].

L'âme est éternelle; la vie est éternelle; la mort ne peut donc être que le passage d'un corps dans un autre corps; mais cette métensomatose ne se conçoit pas pour l'homme autrement que comme le passage de son âme d'un corps humain dans un autre corps humain : elle ne peut descendre dans celui d'une brute, non plus que l'âme d'une brute ne peut jamais animer un corps d'homme[2].

L'homme ne peut devenir un âne, mais il peut en prendre l'apparence; il ne devient pas une bête, mais il peut devenir bestial; il ne peut en effet revêtir une autre nature, mais seulement changer de figure[3] corporelle, comme sur le théâtre un acteur revêt tour à tour le masque d'Alcmæon et celui d'Oreste. A ce changement de corps se lient les récompenses ou les châtiments que l'âme a mérités pendant la vie, et la métensomatose rentre alors dans l'ordre moral et fait partie de la justice[4].

L'âme n'est pas une figure, σχῆμα, limite de l'étendue et étendue elle-même, comme le disait le platonicien Séverus,

[1] Iamblique cité par Philop., *de An.*, § 46, a. 10. « τοῦτο δὲ εἶπεν, βουλόμενος τὴν ψυχὴν τῶν παίδων ὅ ἐστιν ὁ δυνάμει νοῦς, ἔχειν τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων. Si Aristote dit : ἀγράφῳ γραμματείῳ, il entend par là qu'il n'y a rien d'écrit lisiblement, parce que les lettres ne sont pas nettes et lisibles. » Conf. Leibn., *N. Ess.*, Préface.

[2] Nemes., *de Nat. hom.*, c. 2. οὐκ ἀνθρώπων εἰς ζῶα ἄλογα οὐδ'ἀπὸ ζώων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται.

[3] Æn. Gaz., *Theophr.*, p. 16. οὐκ εἰς ὄνον, φασὶν (Porphyre et Iamblique) ἀλλ'ὀνώδη ἄνθρωπον· οὐ γὰρ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν τῶν σωμάτων μορφὴν μεταμπίσχεσθαι.

[4] Æn. Gaz., *Theophr.*, p. 18. « Le corrupteur des jeunes gens sera à son tour corrompu ; l'adultère deviendra une femme que corrompra un amant adultère ».

ni l'idée de ce qui est étendu en tout sens, c'est-à-dire l'étendue idéale, comme le croyait Speusippe; elle est la cause de l'étendue comme de la figure, et la force inétendue qui les unit[1].

Puisque l'âme a une double vie, l'une qui lui est propre, l'autre qui lui est commune avec le corps[2], ses facultés ne sont pas les mêmes, ou du moins leur mode de présence diffère, selon qu'elles agissent dans l'âme même ou dans le composé, τὸ κοινὸν ζῶον. Il faut bien se garder de confondre les facultés de l'âme avec ses parties. La partie diffère de la faculté en ceci : la partie contient et crée, παρίστησι, une différence d'essence, tandis que la faculté crée, dans une même essence, la distinction des fonctions, par exemple de la fonction de génération ou de production[3].

Iamblique sans se prononcer expressément sur le nombre des facultés de l'âme, rappelle que Plotin, suivi par Porphyre, a enseigné qu'à chaque être individuel de l'univers l'âme du tout a assigné des facultés propres, mais que ces facultés vitales qui sont la puissance nutritive et la puissance génératrice disparaissent et meurent à la mort de l'être vivant, comme tout ce qui est produit par une semence meurt, quand la semence rentre en elle-même[4].

Mais au lieu de considérer ces puissances comme mourantes et mortelles, Iamblique propose de les concevoir comme

[1] Iambl., dans Stob., *Ecl.*, I, 862. ἐν αἰτίᾳ δὲ ἢ τῇ ἑνώσει τούτων ἄλλος ἄν τις καθαρώτερον αὐτὴν προστήσαιτο τελεώτατα. Il est clair que cet ἄλλός τις est Iamblique, et de plus cela est démontré par un fragment conservé par Simplicius (*in Categ.*, § 34).

[2] Iambl. dans Stob., I, 874. ἡ ψυχὴ διττὴν ζωὴν ζῇ καθ'αὑτὴν τε καὶ μετὰ τοῦ σώματος. Conf. *De Myst. Ægypt.*, 3.

[3] Iambl., dans Stob., *Ecl.*, I, 876. τὸ μὲν μέρος οὐσίας ἑτερότητα, ἡ δὲ δύναμις ἐν ταὐτῷ γεννητικὴν ἢ ποιητικὴν διάκρισιν παρίστησιν.

[4] Id., id., *Ecl.*, I, 880-882. L'âme végétative qui animait les rameaux d'un arbre, retourne à son principe, l'âme universelle, quand ces rameaux viennent à être coupés ou à périr; si même on brûle la racine, l'âme végétative retourne aussi à la puissance naturelle de l'âme universelle, c'est-à-dire reste dans le système général des forces de la nature. Plot., *Enn.*, V, 11, 2.

immortelles au sein du tout où elles gardent leur individualité. C'est, dit-il, une opinion nouvelle, καινότερον, mais qui n'est pas dépourvue de vraisemblance[1]. En descendant dans le corps l'âme produit d'elle-même et reçoit du corps certaines puissances qui s'ajoutent à son essence, mais n'en font pas partie. La mort qui lui fait changer de demeure mais non de nature, la dépouille de ces facultés acquises et de ce corps même qu'elle n'avait que comme des choses étrangères et d'une autre nature[2].

Outre ces facultés vitales, l'âme possède des facultés irraisonnables : l'appétit et la sensation qui sont entièrement communes au corps et à l'âme, parce qu'elles supposent l'exercice des organes et que le corps leur sert pour ainsi dire de matière; puis l'opinion, l'imagination et la mémoire qui ne supposent pas l'exercice des organes, mais ne constituent pas cependant son essence, parce qu'elles s'exercent sur les données des sens[3]; enfin, il y a encore la raison et les facultés supérieures de l'âme[4].

L'âme qui se sert de tout le corps, qui en gouverne toutes les fonctions, ἔργα, qui le contient comme un instrument ou un véhicule, ὄχημα, a aussi des mouvements qui lui sont propres; ce sont tous ceux qui, délivrés du composé, réalisent, ἐνεργοῦσιν, les formes de la vie qui lui sont essentielles, par exemple : les inspirations divines, αἱ τῶν ἐνθουσιασμῶν[5], les

[1] Iambl., dans Stobée, *Ecl.*, I, 882. καινότερον, οὐκ ἀπιθάνως.
[2] Iambl., dans Simplicius, *in Categ.*, § 95,
[3] Iambl. dans Stob., *Floril.*, XXV, 6. ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς· τούτων οὐσῶν τῶν κοινοτάτων δυνάμεων εἰσὶ καὶ ἄλλαι τῆς ψυχῆς δυνάμεις, κατ'αὐτὴν μὲν, οὐ μὴν συμπληρωτικαὶ αὐτῆς, ὡς ἡ μνήμη κατοχὴ οὖσα φαντάσματος.
[4] Iambl., dans Stob., *Ecl.*, I, 792. τοῦ νοῦ καὶ πασῶν τῶν κρειττόνων δυνάμεων τῆς ψυχῆς.
[5] L'extase, l'unification progressive de l'âme à Dieu : car, dit Damascius (περὶ ἀρχῶν, § 105, t. I, p. 273, Ru). « Iamblique nous recommande souvent de concentrer dans l'unité la multiplicité de nos pensées ; de ramener au centre ce qui rayonne vers la circonférence et de nous approcher, dans cet état d'unité et d'intelligibilité, de ce qui est Un et intelligible, pour le saisir par une pensée une, grande, indivisible, intelligible. »

pensées immatérielles, et en un mot tous les mouvements par lesquels nous nous unissons aux dieux[1].

Beaucoup de platoniciens[2], et Iamblique évidemment se compte parmi eux, pensent que la raison de l'âme, τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς, entre dans le corps aussitôt et en même temps qu'y entre l'âme elle-même, et, en un mot, n'admettent pas que l'âme et la raison de l'âme soient deux choses différentes l'une de l'autre[3].

Sur la question de savoir si toutes les âmes opèrent les mêmes fonctions, ou bien si les fonctions plus parfaites sont celles des âmes des êtres universels, et si les autres fonctions sont attribuées aux âmes selon le rang qu'elles occupent dans l'ordre universel, Iamblique émet une opinion qui n'est ni celle des stoïciens et de Plotin, pour qui il n'y a pas de différences entre ces âmes, ni celle de Porphyre pour qui il y en a une très grande; et cette opinion qui, dit-il, n'est pas à rejeter[4], consiste à admettre que les fonctions diverses correspondent aux espèces et aux genres divers des âmes, qu'autres sont les fonctions des âmes universelles, qui sont parfaites; autres celles des âmes divines, qui sont pures et immatérielles; autres celles des âmes démoniques, qui consistent en une activité productrice, δραστήρια; autres celles des âmes des héros, dont le caractère est la grandeur[5]; autres celles des êtres vivants et des hommes, qui sont mortelles; et cette division a des conséquences qui empêchent de croire, comme l'avance assez légèrement Amélius, que l'âme est identique à ses fonctions, τὴν ψυχὴν εἶναι ἅπερ

[1] Iambl. dans Stob., *Ecl.*, I, 884.

[2] Le *Traité de l'âme* d'Iamblique semble avoir eu un caractère plutôt historique que dogmatique.

[3] Iambl. dans Stob., *Ecl.*, I, 792. οὐδὲ εἶναι ὅλως ἑτέραν μὲν αὐτὴν, ἕτερον δὲ αὐτῆς τὸν νοῦν.

[4] Iambl. dans Stob., *Ecl.*, I, 888. γένοιτο δὲ κἂν ἄλλη δόξα οὐκ ἀπόβλητος.

[5] μεγάλα. En quoi consiste la grandeur de la fonction des âmes des héros, comme propriété caractéristique de l'espèce? Est-ce une grandeur morale ou une grandeur d'intensité ou d'étendue? C'est ce qu'on ne peut guère déterminer.

ἐνεργεῖ. Il est plus sûr, plus raisonnable, quoique ce soit nouveau [1], de concevoir et d'établir un ordre progressif de procession de l'âme, qui constitue une procession première, une procession seconde et une procession troisième. Sans doute les fonctions, ἔργα, des âmes universelles, divines et immatérielles répondent à leur essence; mais les âmes particulières, renfermées dans une seule espèce et divisées entre les corps, ne sont en aucune façon identiques à leurs actes, οὐδαμῶς... εἶναι ταὐθ' ἅπερ ἐνεργοῦσι [2].

En un mot, les fonctions des âmes parfaites, simples d'essence et séparables de la matière, sont analogues de nature, προσπεφυκέναι, aux puissances qui les mettent en jeu, tandis que pour les âmes inférieures, réparties dans des corps terrestres et individualisées, leurs fonctions sont analogues aux productions des végétaux [3].

Les âmes, lors de leur première hypostase, ὑπόστασις πρώτη, sont semées par le démiurge dans les corps les plus parfaits ; de là elles descendent, κάθοδοι, et deviennent différentes les unes des autres selon les différentes demeures qu'elles ont reçues du sort, ou encore selon qu'elles descendent volontairement parce qu'elles veulent administrer les choses terrestres ou parce qu'elles obéissent à une loi supérieure, ou selon qu'elles descendent involontairement vers les choses inférieures, cédant à une force fatale qui les entraîne [4]. L'âme

[1] Iambl. dans Stob., *Ecl.*, I, 888, οἱ δ' ἀσφαλέστεροι... οἵους ἄν τις θείη τοὺς καινῶς μὲν ἀπταίστως δὲ ἀντιλαμβανομένους τῶν λόγων.

[2] Id.. *id.*, l. l. διατάττόμενοι καὶ προόδους πρώτας καὶ δευτέρας καὶ τρίτας οὐσιῶν τῆς ψυχῆς διισχυριζόμενοι προχωρεῖν εἰς τὸ πρόσω.

[3] Iambl. dans Stob., *Ecl.*, I, 890. προσπεφυκέναι μὲν ταῖς δυνάμεσι τὰ ἔργα ἐκείνων τῶν ψυχῶν... ἐοικέναι δὲ ταῖς τῶν καρπῶν ἀπογεννήσεσιν ἐπὶ τῶν ἀτελεστέρων καὶ περὶ γῆν ἀπομεριζομένων. Michel Psellus (*de Omnifaria doctrina*, § 34) : « Le philosophe Iamblique... étend l'âme depuis Dieu jusqu'à la terre et lui attribue dans chaque partie de l'univers des puissances différentes, dont il place les unes dans le ciel, les autres dans les éléments, les autres dans les corps solides ».

[4] Id., *id.*, 904. αἱ κάθοδοι γίγνονται τῶν ψυχῶν ἄλλαι ἀπ' ἄλλων διακληρώσεων. *Id.*, 908. οἱ μὲν ἑκούσιοι τρόποι νοοῦνται τῆς καθόδου, ἢ ἑλομένης αὐτῆς τῆς ψυχῆς τὴν διοίκησιν τῶν περὶ γῆν, ἢ πειθαρχούσης τοῖς κρείττοσιν, οἱ δὲ ἀκούσιοι, βιαζομένης ἐπὶ τὸ χεῖρον ἕλκεσθαι.

qui descend pour sauver, purifier et perfectionner les êtres d'ici bas, garde sa pureté; celle qui se tourne vers les corps pour s'exercer elle-même, n'est ni complètement exempte de passivité ni complètement indépendante, mais elle l'est dans une certaine mesure; celle qui descend parce qu'elle doit subir ici-bas un châtiment dont elle a été jugée digne par ses fautes, subit une contrainte[1]. La différence de vie que les âmes ont menée avant d'entrer dans un corps exerce une influence profonde sur la vie qu'elles mènent dans le corps où elles entrent pour la première fois[2].

Sur le moment où l'âme se communique au corps, Iamblique propose une opinion qui n'a pas encore été exprimée, dit-il[3] : elle consiste à admettre que l'âme possédant plusieurs essences, οὐσίας, et plusieurs puissances, elle les communique au corps successivement et aux époques appropriées, à mesure qu'il devient apte à les recevoir, ainsi d'abord la puissance naturelle, φύσις, puis la sensation, puis la vie du désir, puis l'âme raisonnable, enfin l'âme intellectuelle[4].

Entre le corps solide et l'âme incorporelle, il y a des espèces d'enveloppes éthérées[5], célestes, pneumatiques, semblables à une sorte de char, καθάπερ ὀχήματα, qui servent de vête-

[1] Iambl., dans Stob., *Ecl.*, 910.

[2] Id., *id.*, 912. ἀπὸ δὲ διαφόρων τρόπων ζωῆς διάφορον ποιοῦνται ἑαυτῶν καὶ τὴν πρώτην σύνοδον.

[3] Id., *id.*, 912. ἄλλη τις δόξα οὐδέπω καὶ νῦν ῥηθεῖσα.

[4] Id., *id.*, 914.

[5] Cette opinion pourrait bien avoir été empruntée aux Égyptiens qui admettaient que la raison (khou) qui fait l'être vrai de l'homme et émane de Dieu, est, dans son état primitif, revêtue d'une lumière subtile (khou signifie briller, resplendir) qui lui permet de parcourir tous les mondes, d'agir sur les éléments, de les ordonner, de les féconder. Puis, par un mouvement d'abaissement, le khou dépouille ce vêtement de feu et entre dans une âme, substance plus grossière qui la couvre comme d'un voile, mais trop pure encore pour se mêler à la matière. L'âme (ba) se revêt alors d'un esprit, d'un souffle (niwou, πνεῦμα), qui, à cause de son imperfection même, peut se répandre dans le corps, s'unir à lui sans le blesser ou le détruire. C'est lui qui pénètre les veines, gonfle les artères, meut le sang, remplit et porte l'être vivant entier. Ainsi, l'âme (ba) est l'enveloppe de la raison (khou); l'esprit, (niwou), est l'enveloppe de l'âme; le corps (khat), est l'enveloppe de l'esprit. Maspéro, *Hist. anc.*, p. 39 et 40.

ments, de véhicules[1] à la vie intellectuelle, la protègent, lui servent de moyen de transport et comme d'intermédiaires qui l'unissent au corps solide, parce qu'ils sont communs à elle et au corps[2], et suivant les lois de la proportion, συμμέτρως.

Les âmes humaines sont jugées, punies et purifiées, et ces trois fonctions, celle du jugement, celle du châtiment, celle de la purification, sont accomplies, suivant l'opinicn la plus sûre : 1° par les âmes plus universelles, plus parfaites; 2° par l'âme unique et universelle; 3° par la loi de l'ordre du monde; 4° enfin par la raison qui règne en souveraine sur toute l'économie des choses[3].

Le but du jugement est de séparer les bons des méchants; le but du châtiment est de faire prévaloir l'autorité et la force de la loi morale; le but de la purification est d'enlever de l'âme les choses qui lui sont étrangères, de lui rendre son essence propre, c'est-à dire la perfection, la plénitude, ἀποπλήρωσις, l'état où elle se suffit à elle-même, αὐτάρκεια, le retour, ἄνοδος, à la cause qui l'a engendrée, l'union des parties (ou individus) au tout, la communication du tout aux parties qui en reçoivent la force, la vie, l'acte[4]. Sur la question de la récompense qui attend les âmes des justes, Iamblique se borne à reproduire les opinions de Numénius, de Porphyre, de Plotin, de ceux qu'il appelle les anciens, sans qu'on puisse discerner quelle est celle qu'il préfère entre ces hypothèses qui d'ailleurs sont assez semblables.

[1] Cet esprit, πνεῦμα, ce véhicule éthéré, n'est autre chose que la nature plastique de Cudworth, *System. Intellect*,, p. 1027.

[2] Iambl., dans Stob., *Ecl.*, I, 926. Je n'hésite pas à attribuer à Iamblique l'opinion exprimée par lui dans la phrase οἱ δὲ (τῶν πλατωνικῶν) μεταξὺ τῆς τε ἀσωμάτου ψυχῆς καὶ τῆς ἀγγελιώδους αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα περιαμπέχοντα τὴν νοερὰν ζωὴν προβεβλῆσθαι μὲν αὐτῆς φρουρᾶς ἕνεκεν, ὑπηρετεῖν δὲ αὐτῇ καθάπερ ὀχήματα, συμμέτρως δ'αὖ καὶ πρὸς τὸ στέρεον σῶμα συμβιβάζειν μέσοις τισὶ κοινοῖς συνδέσμοις αὐτὴν συνάπτοντα.

[3] Id.. *id.*, 1056, 1058. τὸ τῆς κρίσεως λέγω, τὸ τῆς δίκης ἔργον, τὸ τῆς καθάρσεως... ὡς οἱ ἀκριβέστεροι.

[4] Id., *id.*, 1060, 1062. κρίσεως μὲν (τὸ τέλος) ἄμικτος καθαρότης τῶν ἀγαθῶν... δίκης δ'ἂν εἴη τὸ δέον ἐν τῷ τὰ βελτίονα τῶν χειρόνων ἐπικρατεῖν... καὶ μὴν τῆς γε καθάρσεως, ἀφαίρεσις τῶν ἀλλοτρίων, ἀπόδοσις τῆς οἰκείας οὐσίας. κ. τ. λ.

La théorie des facultés de connaissance dans Iamblique est tout à fait conforme à celle de Plotin.

La sensation est une impression sans doute, mais aussi et surtout un acte. L'âme, à la suite de l'action produite sur elle par l'objet sensible, lui devient semblable; cette impression engendre une forme dans la sensibilité irrationnelle, puissance vitale commune à l'âme et au corps; enfin cette forme éveille dans l'âme la raison qui s'y applique et de là résultent un jugement et la connaissance [1].

La lumière n'est ni un corps ni l'état d'un corps; elle n'est produite ni par division ni par émission : elle est l'acte de la forme lumineuse [2].

Outre la sensation, il y a la sensation de la sensation qui, bien que portant le même nom que la sensation irrationnelle commune au corps et à l'âme, est propre à l'âme et est un caractère de la nature de l'homme : car sentir nous est commun avec beaucoup d'autres êtres; sentir que nous sentons est le privilège de notre nature; car le propre de la raison est de pouvoir se replier, se retourner, réagir sur elle-même.

Ainsi on voit que la raison s'étend jusque dans la sensation; car le principe qui sent et sait qu'il sent se connaît, dans cet acte, en quelque mesure, lui-même [3].

Entre la sensation et la raison s'interpose comme intermédiaire l'imagination, ἡ φαντασία, qui imprime à tous les actes de la raison une forme sensible, la forme d'une représentation [4]. Elle est liée à toutes les puissances de l'âme, reçoit l'impression de toutes, retrace les formes qui leur sont propres, transmet les impressions d'une faculté à une autre.

[1] Iambl. dans Priscien, *Comm. du De sensu de Théophraste*, dans les œuvres de Théophraste, ed. Bâle, p. 276.

[2] Id., *id.*, p. 277.

[3] Iambl. dans Simplic., *in de Anim.*, ed. M. Hayduck, p. 187, l. 28, sqq. λογικῆς γὰρ ζωῆς ἔργον τὸ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτικόν... γιγνώσκει γάρ πως ἑαυτὸ τὸ αἰσθανόμενον.

[4] Id., *id.*, ed. M. Hayd., p. 214, l. 19. καὶ γὰρ εἰ καὶ τὰς λογικὰς ἡμῶν, ὡς Ἰάμβλιχος βούλε-ται, ἀποτυποῦται ἐνεργείας πάσας.

C'est ainsi qu'elle donne à l'opinion, ἡ δόξα, l'intuition des formes qui viennent des sens et lui représente les conceptions qui viennent de la raison, tandis qu'elle-même reçoit les images que lui fournissent les diverses puissances de l'âme. Le nom qu'elle porte exprime bien la propriété qu'elle a de tout s'assimiler en recevant et en réfléchissant tous les phénomènes des facultés intellectuelles, végétatives et intermédiaires; elle retrace et représente toutes les opérations de l'âme [1], les opérations de la raison par conséquent, et cependant s'assimile aux formes sensibles, figurées et divisibles, touchant par là à la sensibilité [2]. Elle rapproche les opérations externes de l'âme de ses opérations internes et transmet aux facultés répandues dans le corps les modifications qu'elle reçoit de la raison. Elle est donc liée à la raison et à toutes les autres facultés auxquelles elle est antérieure et dont elle provoque les opérations. Elle ne consiste ni dans une modification passive ni dans un mouvement, mais dans un acte indivisible et déterminé; elle ne reçoit pas une empreinte du dehors, comme une cire, mais tout ce qu'elle a, elle le tient de ce qu'elle possède intérieurement; c'est en tirant de son sein les raisons par lesquelles elle s'assimile les objets, qu'elle en représente les images [3].

L'opinion est, d'après Simplicius, rangée par Iamblique dans l'ordre de la vie irrationnelle [4]. Cependant dans son propre traité *de l'Ame*, il distingue l'ἄλογος ψυχή de la raison

[1] Iambl. dans Priscien, *Comm. de Théophraste sur l'Imagin. et l'Intelligence*, p. 284, 285.

[2] Iambl. dans Simplicius, *in de Anim.*, ed. M. Hayduck, p. 214.

[3] Iambl. dans Priscien, l. l., p. 284. Plutarque d'Athènes a développé cette théorie de l'imagination conforme à celle de Plotin : « L'imagination est double : par une de ses extrémités, elle aboutit à la faculté supérieure ; elle commence où finit la raison discursive, ἡ διάνοια ; par l'autre, elle aboutit à la sensation dont elle forme le sommet ». Elle est en même temps simple, parce qu'elle ramène à l'unité l'objet sensible qui est multiple, et double parce qu'elle représente en images et en formes diverses et multiples les choses divines, par leur essence, simples et indivisibles », J. Philop., *in de Anim.*, III, § 30, 37.

[4] Iambl. dans Simplic., *in de Anim.*, ed. M. Hayduck, p. 309, l. 36. ἐν τῇ ἀλόγῳ τάττει ζωῇ καὶ τὴν δόξαν.

opinatrice, ὁ δοξαστικὸς λόγος, auxquelles s'applique la purification et qui ont besoin toutes deux de la raison substantielle, ὁ λόγος οὐσιωδής, et du νοῦς de l'âme, ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς, qui supérieurs au monde, toujours liés aux intelligibles n'ont pas besoin de cette purification dont l'effet est de délivrer une essence de ce qui lui est inutile ou nuisible [1].

Iamblique distingue, comme Aristote, une raison en acte et une raison en puissance, mais qui ne diffèrent l'une de l'autre que par leur degré de développement et non par leur essence, et sont l'une à l'autre comme l'âme de l'enfant à l'âme de l'homme fait, et il entend par cette raison unique en substance la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire au fond l'âme même, ce qui en détermine la vraie essence et en fournit la définition [2]. Il est de la nature de l'âme de quitter le monde intelligible auquel elle appartient, de descendre dans le monde sensible et de remonter à son essence vraie, à sa nature première et primitive.

Ce mouvement est éternel et rien ne peut en arrêter le cours. Les trois stades ou moments qu'elle traverse et que parcourent comme elle toutes les choses, sont désignés par Iamblique et définis dans une formule qui deviendra traditionnelle : Le premier moment ou état est celui de la ταὐτότης, de l'ἕνωσις, ou de la μονή [3], où l'être ne s'est pas encore séparé de son principe, lui demeure identique et uni ; le second, nommé πρόοδος ou διάκρισις, est le mouvement par lequel il procède, sort de cette indétermination et de cette identité et se distingue de son principe ; le troisième qui s'appelle ἐπιστροφή ou ἄνοδος, est le mouvement par lequel il y retourne et y remonte. Maintenant comme les nombres sont pour lui les symboles

[1] Iambl. dans Stob., *Ecl,*, I, 1058.

[2] Iambl. dans Simplic., *in de An.*. ed. M. Hayd., p. 313, l. 1. ζητείσθω δὲ καὶ ὅπως τῷ θείῳ συμφωνήσομεν Ἰαμβλίχῳ καὶ τὸν δυνάμει νοῦν καὶ τὸν ἐνεργείᾳ ἐπὶ τοῦ κρείττονος τῆς ψυχῆς ἀκούοντι ἢ τοῦ ὁριστικοῦ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ ἀμεθέκτου, car l'espèce de chaque chose est constituée parce qu'elle a de plus parfait, κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον ἕκαστον εἰδοποιεῖται, principe formulé par Olympiodore (*Sch. in Plat. Phædon.*, ed. Finckh, p. 133, segm. 83), et que pose ici Iamblique.

[3] μονή dans Proclus.

ou plutôt les causes des choses invisibles et intelligibles, il appelle encore ces trois moments μονάς, δυάς, τριάς, et ce dernier nombre se compose des deux autres, comme le mouvement de retour suppose et contient implicitement les deux autres états qui le précèdent et le conditionnent. On ne peut pas en effet retourner à un point qu'on n'aurait pas occupé et qu'on n'aurait pas quitté, et entre les deux points extrêmes il y a nécessairement à parcourir un espace ou un état intermédiaire [1].

Nous voici donc en présence de ce fameux ternaire, de ce nombre trois dont l'influence mystérieuse, mystique a exercé sur l'imagination de ses successeurs et de ses contemporains [2] une action si profonde et si étendue. Déjà Plotin avait, dans l'analyse de l'âme, déterminé trois éléments ou facteurs intelligibles, l'un, la raison, ὁ νοῦς, et l'âme [3]; mais non seulement il n'avait pas insisté sur le caractère fatidique et surnaturel de cette triade; non seulement il ne l'avait pas érigée en loi universelle de tout développement et de toute évolution, mais son système comprenait encore au moins un autre principe, la matière, non moins universel, primitif et nécessaire, puisqu'il y a, même en tout intelligible, sauf en Dieu, une matière intelligible; peut-être même devrait-on, en se fondant sur les textes, poser dans le système un cinquième principe, la nature, ἡ φύσις, différent de la matière et de l'âme, supérieur à l'une qu'il organise, inférieur à l'autre qui lui fournit ses règles rationnelles directrices. Pour Iamblique le

[1] Procl., *in Tim.*, 206, a. b. ὁ δέ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἐξυμνεῖ τοὺς ἀριθμοὺς μετὰ πάσης δυνάμεως ὡς θαυμαστῶν τινῶν ἰδιωμάτων ὄντας παρεκτικούς, τὴν μὲν μονάδα ταὐτότητος καὶ ἑνώσεως αἰτίαν ἀποκαλῶν, τὴν δὲ δυάδα προόδου καὶ διακρίσεως χορηγὸν, τὴν δὲ τριάδα τῆς ἐπιστροφῆς τῶν προελθόντων ἀρχηγόν.

[2] La définition du dogme de la Trinité ne date que du Concile de Nicée, 325 ap. J.-Ch.

[3] Kirchner les détermine autrement : ce sont, suivant lui, l'être, la vie, la raison, ὂν, ζωή, νοῦς; mais, pour cela, il est obligé, contre les textes les plus formels de Plotin, d'exclure l'*Un* de la triade des principes divins. De plus, il est contre le sens de la doctrine propre de Plotin de séparer l'ὄν du νοῦς, l'être étant pour lui la pensée même.

nombre trois est sacré[1] ; il doit se retrouver en tout ; son effort est de le retrouver en tout, et en effet il le retrouve en tout et le montre surtout dans le monde intelligible.

Plotin avait placé l'un comme le premier membre de son ternaire divin et il avait caractérisé cette priorité, cette supériorité sur les deux autres intelligibles surtout par le fait qu'il était imparticipable. La participation en effet détruit ou du moins altère l'unité de l'un ; si la raison participe à l'un, comment d'une façon ou d'une autre n'en prendrait-elle pas une partie ? Or l'un est indivisible : il n'a donc pas de parties ; il est donc imparticipable. Mais néanmoins dans les données du système, qu'Iamblique accepte, tout degré inférieur de l'être est enveloppé dans le degré immédiatement supérieur ; par une conséquence logique inévitable, cette loi diminuait et supprimait presque l'imparticipabilité de l'un, puisqu'elle implique que l'inférieur participe du principe qui l'engendre et le contient. La raison participe ainsi de l'un qui n'est plus alors imparticipable, c'est-à-dire qui n'est plus l'un absolu. C'est pour éviter cette conséquence et cette contradiction ruineuse du système qu'Iamblique imagine au-dessus de chaque classe d'êtres une unité absolument imparticipable, n'ayant aucun point de contact même avec les choses intelligibles, même celles qui se rapprochent le plus de cette unité. La transcendance supprime, efface ici l'immanence, puisque le principe de tout est sans aucun rapport avec les choses dont il est le principe. La conception de Plotin est atteinte, puisque l'unité des choses disparaît, sinon entr'elles, du moins avec l'un absolu.

[1] Ce qui ne l'empêche pas de reconnaître aussi une puissance admirable à plusieurs autres nombres :

1. La tétrade, le nombre de l'harmonie parfaite qui renferme en soi toutes les raisons et comme un second monde, δεύτερον διάκοσμον.
2. L'ennéade, génératrice de la vraie ressemblance et de la vraie perfection, τελειώσεως.
3. L'ogdoade, qu'il appelle la cause de toute procession et du mouvement universel, τῆς ἐπὶ πᾶν προόδου καὶ διὰ πάντων χωρήσεως αἰτίαν.
4. Le nombre 27, qui produit la conversion et le retour, ἐπιστροφή. Procl., *in Tim.*, 206, c.

Autant il y a de classes d'êtres, autant il y aura d'unités imparticipables, ἑνάδες ἀμέθεκτοι. Ces unités idéales, obtenues par l'hypothèse métaphysique et l'analyse abstraite poussée à la limite extrême de la division et de la distinction, constituent un système d'hypostases, qui reproduit dans le monde intelligible le système ordonné, lié et sérié que l'expérience atteste dans le monde réel, et qui est la cause intelligible de cet ordre et de cette loi sériaire. Il y a donc en toute chose, en tout ordre de choses, une unité participable et une unité imparticipable[1]. Entre ces deux unités il y a nécessairement un intermédiaire, un milieu qui doit être rempli et qui formant la transition de l'une à l'autre nous ramène à ce nombre trois qui règle la génération de toutes choses, même la génération idéale des choses divines[2]. De même que Plotin avait dit : « la nature de l'être est de créer des êtres[3] », Iamblique dit : « le caractère éminent de tout ce qui est divin est d'agir, de faire et non de souffrir[4]. » La force créatrice est la marque de la divinité[5].

Ainsi au-dessous de l'un absolument imparticipable et au-dessus de l'intelligible Iamblique pose entre les deux, un second un, d'où procède l'intelligible qui a sa substance

[1] Procl., *in Tim.*, 214, a. ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰάμβλιχος... τήν τε μίαν ψυχὴν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς προελθούσας δύο· πάσης γὰρ τάξεως ἡ ἀμέθεκτος ἡγεῖται μονὰς πρὸ τῶν μετεχομένων καὶ ἔστιν οἰκεῖος ὁ ἀριθμὸς τοῖς ἀμεθέκτοις καὶ συμφυής, καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἡ δυάς.

[2] Procl., *in Tim.*, 236, f. « Iamblique fait la raison antérieure à l'âme, parce qu'elle l'enveloppe et la perfectionne, τελειοῦντα, d'en haut, et s'élève contre ceux qui lient et unissent immédiatement l'âme à la raison, δεῖν γὰρ μὴ ἀθρόαν (d'un coup) γίγνεσθαι τὴν μετάβασιν ἀπὸ τῶν ἐξῃρημένων ἐπὶ τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μέσας εἶναι τὰς συντεταγμένας τοῖς μετέχουσιν οὐσίας.

[3] Plot., *Enn.*, III, 8, 2 ; III, 6, 14. αὕτη γὰρ ὄντος φύσις τὰ ὄντα ποιεῖν.

[4] Iambl., πᾶν τὸ θεῖον καὶ δρᾶν χρὴ καὶ μὴ πάσχειν.

[5] Plotin, en considérant cette puissance comme appartenant à l'essence de l'être, n'y voyait pas une marque de dignité supérieure : au contraire c'était plutôt une diminution, un abaissement. Proclus, comme Iamblique l'indique, verra dans la possession et l'exercice de la puissance créatrice une augmentation de l'être. Conf. J. Simon, *Hist. de l'Ec. d'Alex.*, t. II, p. 428.

et son essence dans l'un et par l'un[1]. Nous avons ici la première triade, la triade suprême et ineffable, qui se compose : 1° du principe absolument ineffable, πάντη ἄρρητος ; 2° du principe ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, qui ne se laisse pas ramener et coordonner à la triade ; 3° de l'absolument un, τὸ ἁπλῶς ἕν, qui forme le moyen entre les deux autres[2] Damascius semble cependant ne reconnaître ailleurs dans Iamblique que deux principes ineffables[3], et, ajoute-t-il, il est le seul de tous les philosophes qui nous ont précédé, qui ait émis cette opinion[4].

Dans la raison, le νοῦς, il y a également lieu de distinguer la raison intelligible, νοῦς νοητός, enveloppée dans la simplicité la plus parfaite, antérieure et supérieure ; — la raison intellectuelle, νοῦς νοερός, la raison développée, déployée ; — et entre les deux, comme moyen qui à la fois les sépare et les lie, la raison intelligible et intellectuelle, νοῦς νοητὸς καὶ νοερός, qui tient de l'une et de l'autre. C'est la triade des dieux intelligibles ou la triade intelligible, τριάς νοητή, qui

[1] Damasc., *de Princip.*, § 59, t. I, p. 127, Ru. ἐν τῷ ἑνὶ καὶ περὶ τὸ ἓν τὸ νοητὸν οὐσίωται. Id., *id.*, § 67, t. I, p. 145, Ru. περὶ τὸ ἓν αὐτό (τὸ νοητόν) φησιν ὑποστῆναι καὶ ἀνεκφοίτητον εἶναι τοῦ ἑνός.

[2] Damasc., *de Princip.*, § 51, t. I, p. 103, Ru. ὃ μέσον ὁ Ἰάμβλιχος τίθεται τῶν δύο ἀρχῶν καὶ τῆς παντάπασιν ἀποῤῥήτου ἐκείνης.

[3] Id., *id.*, §. 43, t. I, p. 86, Ru. πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἥ τε πάντη ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα καθάπερ ἠξίωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος. Ces derniers mots semblent signifier que ce principe se dérobe à la loi du ternaire. Id., *id.*, § 45, t. I, p. 89. Ru. ἆρα οὖν οὕτω θετέον δύο τὰς ἐπέκεινα τῶν νοητῶν τριάδων ἀρχὰς καὶ ὅλως εἰπεῖν, ὄντων τῶν ἁπάντων, ὡς ἠξίωσεν ὁ Ἰάμβλιχος ὅσον ἐμέγε εἰδέναι, μόνος ἀξιώσας τό γε τῶν πρὸ ἡμῶν ἁπάντων.

[4] On la retrouve cependant exprimée sous une forme encore plus théologique dans le ch. 8, 2, du livre des *Mystères des Égyptiens*, où il n'est aussi question que de deux principes suprêmes : « Avant tous les êtres intelligibles, avant tous les principes est le Dieu un, antérieur même au Dieu premier et au roi premier : c'est le paradigme immuable, qui n'a de contact avec aucune autre chose, le paradigme du Dieu αὐτοπάτωρ, αὐτόγονος, μονοπάτωρ, le vrai bien. De lui naît, par un acte de son essence et de sa volonté le Dieu qui se suffit à lui-même, αὐτάρκης, qui s'engendre lui-même, qui n'a de père que lui-même et lui seul, et qui, à ce titre, est lui aussi principe : ὁ αὐτάρκης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε... διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρκης· ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν, μονὰς ἐκ τοῦ ἑνὸς, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας... αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστι, τῶν νοητῶν ἀρχὴ, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται.

se rapproche autant que possible de la triade ineffable dont elle procède et dont elle se distingue en ce que la pensée aidée du raisonnement peut la concevoir et l'exprimer dans une formule[1]. C'est le paradigme du tout, que Plotin appelait l'αὐτόζωον. Les unités de cette triade intelligible s'appellent, la première, père ou existence, ὕπαρξις, la seconde puissance ou puissance de l'existence, δύναμις τῆς ὑπάρξεως, la troisième la raison proprement dite, ὁ νοῦς, ou encore la pensée de la puissance, νόησις τῆς ὑπάρξεως ou ἐνέργεια[2]. Cette triade qui semble elle-même s'être décomposée en trois triades nommées πατρική, δυναμική, νοερά[3], et peut-être en un plus grand nombre[4], constitue le monde intelligible, κόσμος νοητός. L'être qui est toujours, τὸ ἀεὶ ὄν, ne doit pas être confondu avec tout le système du monde intelligible, πᾶς ὁ νοητὸς κόσμος; car, dit Iamblique combattant avec force l'opinion contraire, l'être qui est toujours est supérieur aux genres de l'être et aux idées; il est placé au sommet, ἐπ' ἄκρῳ, de l'essence intelligible; c'est lui qui participe le plus immédiatement de l'un, πρώτως μετέχον τοῦ ἑνός. On ne sait trop que faire de ce τὸ ἀεὶ ὄν, et où le placer dans le système. Est-ce le second un, qu'a imaginé Iamblique ? mais comment serait-il précédé des prin-

[1] Procl., *in Tim.*, 98, b. ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰάμβλιχος αὐτὸ τὸ ὅπερ ὄν, ὃ δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν ἐστιν, ἀφωρίσατο τὸ παράδειγμα τοῦ παντὸς, τὸ μὲν ἓν ἐπέκεινα τιθέμενος τοῦ παραδείγματος, τὸ δὲ ὅπερ ὄν αὐτῷ σύνδρομον ἀποφαίνων, ἑκάτερον δὲ νοήσει περιληπτὸν ἀποκαλῶν. L'être en soi, ὅπερ ὄν, est le paradigme du tout; il est au-dessous de l'un et concourt avec l'un, αὐτῷ σύνδρομον, à la création des choses : c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir les choses qu'en les rattachant à l'être, comme substances, et à un type général, à une cause exemplaire, comme formes.

[2] Damasc., § 54, t. I, p. 189, Ru.; § 120, t. I, p. 310, Ru.

[3] Ce terme paraîtrait cependant indiquer une triade intellectuelle plutôt qu'une triade intelligible.

[4] Damascius, § 100, t. I, p. 258, Ru. : « Même les philosophes antérieurs à Iamblique admettent un seul Dieu, le dieu ὑπερούσιος, tandis que les autres dieux substantiels sont divinisés par les illuminations de l'un et constituent la multitude des hénades supra-essentielles, qui ne sont pas de vraies et parfaites hypostases, mais des divinisations émanées du Dieu unique et communiquées aux essences, οὐκ αὐτοτελῶν ὑποστάσεων, ἀλλὰ τῶν ἐλλαμπομένων ἀπό τοῦ μόνου θεοῦ καὶ ταῖς οὐσίαις ἐνδιδομένων θεώσεων. »

cipes de l'être? Il n'est pas le monde intelligible dans sa totalité : Iamblique le nie formellement. Il ne reste qu'à en faire, comme Zeller le propose, le membre supérieur de la triade intelligible, formant le premier membre de la première triade et embrassant tout le monde supra-sensible, et il sera ainsi le plus élevé de tous les êtres, τὸ ἀκρότατον τῶν ὄντων πάντων, ὡς Ἰάμβλιχος ἔλεγεν, parce qu'il est l'un être, τὸ ἓν ὄν, c'est-à-dire ce par quoi tous les êtres sont êtres et ce qui n'a au-dessus de soi que l'un absolu et les principes de l'être [1] ; car tous les êtres sont par l'un [2], puisque même l'être premier est produit d'abord de l'un ; à plus forte raison toutes les causes parfaites et complètes, τὸ ὅλα αἴτια, reçoivent de l'un leur puissance d'agir, et sont par l'un contenues et ramenées dans une seule synthèse.

Au-dessous de cette triade intelligible, lieu des types exemplaires supérieurs aux idées, qui, bien que partagée en triades n'en est pas moins une et est la forme ou l'unité de la triade [3], à la limite inférieure de ce monde idéal, Iamblique pose le monde intellectuel, κόσμος νοερός, qui contient les genres de l'être, c'est-à-dire que tout ce que contient le

[1] Procl., *in Tim.*, 71, c.

[2] Iambl., *Ep. ad Macedon.*, dans Stob., *Ecl.*, I, 184. πάντα μὲν τὰ ὄντα τῷ ἑνὶ ἐστιν ὄντα... τὰ ὅλα αἴτια τῷ ἑνὶ τὸ δύνασθαι ποιεῖν παραδέχεται καὶ κατὰ μίαν συμπλοκὴν συνέχεται καὶ συναναφέρεται τῇ τῶν πολλῶν ἀρχῇ προϋπάρχοντι.

[3] Damasc., *de Princip.*, § 99, p. t. I, 255, Ru. « Voici ce que répète encore une fois Iamblique : la triade intelligible, ἡ ἐκεῖ τρίας, n'est pas trois unités; elle n'est pas quelque chose qui s'ajoute aux trois unités : elle est seulement la forme qui s'ajoute aux unités, τὸ εἶδος τὸ ἐπιγιγνόμενον ταῖς μονάσι, ou plutôt il faut dire que ce n'est même pas la forme, mais l'un de la triade, οὐδὲ τὸ εἶδος ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ τῆς τριάδος ἕν. » C'est pour cela que Damascius (§ 113, t. I, p. 292, Ru.) suppose que le monde intelligible, cet abîme ramené à l'unité, τὸν ἡνωμένον ἐκεῖνον βυθόν, enveloppe l'être qui n'est pas réellement et qui est déterminé par rapport à l'un qu'il transporte, et enveloppe l'essence pure, abstraite, qui n'est ni l'essence unifiée, ni l'essence mixte, mais uniquement l'essence une, antérieure aux deux autres : τὸν μὲν νοητὸν κόσμον ὑποτίθεσθαι τὸν ἡνωμένον ἐκεῖνον βυθὸν « οὐκ ὄντως οὖσαν οὐσίαν » περιέχοντα τὴν διωρισμένην πρὸς τὸ ὀχούμενον ἕν, ἀλλὰ τὴν ἁπλῶς οὐσίαν, καὶ οὔτε ἑνιαίαν οὔτε μικτὴν, ἀλλὰ μόνον οὐσίαν μίαν πρὸ ἑκατέρας (c'est-à-dire antérieure à l'essence unifiée et à l'essence mixte).

monde intelligible à l'état latent, indivisible, en sa cause, le monde intellectuel le renferme également mais à l'état particulier, divisé, et chacun suivant sa nature et son espèce[1].

Après les triades intelligibles Iamblique pose encore les trois triades des dieux intellectuels, et dans l'hebdomade intellectuelle, il assigne le troisième rang, parmi les *Pères*, au démiurge[2]. Les *Pères* sont les premiers membres de chacune des trois triades intellectuelles; ils contiennent en puissance les membres qui leur sont subordonnés; le troisième *Père* est le plus parfait, parce qu'il est en acte ce que les autres sont en puissance : c'est le démiurge. Mais qu'est-ce que l'hebdomade intellectuelle et comment Iamblique arrive-t-il à poser ce septénaire? Kirchner[3] pense qu'Iamblique a dû ajouter à la dernière triade trois dieux conservateurs et un dieu diviseur, dont il n'est fait ici aucune mention; Zeller[4] suppose que deux des membres de cette dernière triade étant divisés chacun en triades donnent le nombre sept en s'ajoutant au membre resté indivisé de la triade : c'est le nombre des planètes et par conséquent des dieux planétaires.

[1] Procl., *Plat. Theol.*, V, 30. ἐν τῷ πέρατι τῶν νοητῶν ἐκφαίνεσθαι τὰ γένη τοῦ ὄντος... ὅσα γάρ (ajoute Proclus) ἐστι κατ'αἰτίαν ἐν τοῖς πρώτοις καὶ κρυφίως καὶ ἀδιαιρέτως, ταῦτα διῃρημένως ἐστιν ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ μεριστῶς καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἕκαστον.

[2] Procl., *in Tim*,, 94, a. b. « Iamblique, exposant sa propre théologie en opposition à celle de Porphyre, qui n'est pas la doctrine de Plotin, appelle démiurge tout le monde intelligible et prétend être sur ce point d'accord avec Plotin. Voici ce qu'il dit dans son traité, ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν : la cause réelle et le principe de toutes les choses phénoménales, les exemplaires intelligibles du monde, c'est ce que nous appelons le monde intelligible, et toutes les causes de toutes les choses qui existent dans la nature, que nous avons posées préexistantes, προϋπάρχειν τιθέμεθα, le Dieu démiurge que nous cherchons les a sous soi et les y réunit dans l'unité, ἐν ἑνὶ συλλαβὼν ὑφ'ἑαυτὸν ἔχει ». Proclus trouve cette explication grossière et confuse, et dit qu'ailleurs, sur cette question de l'ordre démiurgique, Iamblique s'est exprimé plus exactement, ἀκριβέστερον : ce qui veut dire qu'il s'est rapproché de l'opinion de Proclus. Il dit donc « qu'après les triades intelligibles, etc. » Id., 94, c. μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας, ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν.

[3] *Die Philosoph. des Plotin*, p. 214.

[4] *Die Phil. d. Griech.*, t. V, p. 625.

J'imagine qu'il était donné par la tradition pythagoricienne sur laquelle Iamblique essaie de fonder toute cette théologie métaphysique et psychologique.

Les pythagoriciens, suivant lui, avaient constitué et organisé le monde intellectuel en une triade de dieux ainsi composée :

1. La raison une, ὁ εἷς νοῦς, renfermant en elle-même toutes les unités entières, et dont le caractère est la simplicité, l'indivisibilité, la similitude formelle avec le bien, ἀγαθοειδές, la persistance en soi-même, l'unification avec les intelligibles, τὸ συνηνωμένον τοῖς νοητοῖς, et autres marques distinctives semblables.

2. Le membre intermédiaire, qui par sa puissance de rapprochement cause l'achèvement de la triade et dont les marques éminentes de distinction sont la puissance d'engendrer la vie divine, de faire l'union des trois membres, d'achever l'acte de procession universelle[1] et d'y déposer le bien, ἀγαθουργόν.

3. Enfin le troisième membre construit et édifie l'univers des choses ; ce qui le caractérise et le distingue éminemment, ce qui en fait la beauté excellente, c'est d'être le principe agent des processions génératrices, d'embrasser et de produire toutes les autres causes déterminées productrices des espèces, en un mot d'être la force constructive et émanatrice de toutes les choses[2].

[1] Procl., *in Tim.*, 94, c. d, τὸ προϊὸν παντί, c'est-à-dire d'être le moyen nécessaire de toute procession.

[2] Procl., *in Tim.*, 9[1], d. τοῦ δὲ τρίτου καὶ δημιουργοῦντος τὰ ὅλα (δείγματα λέγουσι) τὰς γονίμους προόδους καὶ τὰς τῶν αἰτιῶν ὅλων ποιήσεις καὶ συνοχάς τάς τε ἀφωρισμένας ὅλας τοῖς εἴδεσιν αἰτίας καὶ τὰς προϊούσας πάσας δημιουργίας. Il est clair que dans cette classification soi-disant pythagoricienne, nous avons déjà le rythme ternaire qui préside à l'ordonnance et est la loi de production de toutes les choses. Iamblique (Procl., *in Tim.*, p. 252) l'a déterminé avec plus de précision dans un passage où il divise le monde intellectuel en trois moments :

1. L'οὐσία ou l'ὄν, l'être à l'état d'enveloppement.
2. La ζωή ou le mouvement spontané par lequel le germe de l'être

Quoiqu'il en soit de l'authenticité de l'origine pythagoricienne de cette doctrine du démiurge qui joue un si grand rôle dans la philosophie des néoplatoniciens, suivant Iam-

sort de cet état, et revêt un état intermédiaire entre celui qui le précède et celui qui le suit :

3. La raison, ὁ νοῦς, l'état de l'être arrivé à son développement achevé, complet, συμπλήρωσις, qui est l'activité intellectuelle, la pensée en acte. Ce sont les rapports que Plotin avait déjà déterminés par l'analyse de la raison. Il est vrai que cette distinction d'Iamblique est amenée par la discussion d'un passage de Platon sur le temps (*Tim.*, p. 38, a), que voici : « Il a été, il sera, sont des parties du temps, et nous avons tort de les appliquer à l'existence éternelle, ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν. A celle-ci appartient, si l'on veut s'exprimer avec exactitude, seulement le : elle est, ἔστι μόνον. Mais le : il a été et il sera ne peuvent se dire que de la génération qui se développe dans le temps : car ce sont des mouvements, et l'être éternel, identique à lui-même, immobile, ne peut être dit : devenir plus vieux ou plus jeune, ni être devenu un jour, ni continuer maintenant d'être devenu, ni en un mot recevoir toutes les déterminations que la génération ajoute et lie aux choses sensibles : toutes ces déterminations sont des espèces, εἴδη, du temps qui imite l'éternité, parce qu'il se meut dans un cercle et suivant la loi du nombre ». Ainsi, dit Proclus (*in Tim.*, 252, e), c'est parce qu'elles tombent sous la loi du temps que ces trois choses appartiennent au monde du devenir : 1. Il a été et il sera ; 2. devenir plus jeune et plus vieux ; 3. devenir à un moment, continuer maintenant à être devenu, νῦν γεγονέναι, et redevenir une seconde fois, εἰσαῦθις ἔσεσθαι. Le temps, d'après Iamblique (Simplic., *in Categ.*, 89, a), est le mouvement essentiel de l'âme, la procession, προβολή, l'extériorisation des raisons, λόγων, qui existent par essence en elle, et le passage des unes aux autres. Conf. Procl., *in Tim.*, 248, a. « Ainsi, le mouvement du temps procède suivant les mesures contenues dans l'unité du temps, ἐν τῇ χρονικῇ μονάδι et unit la fin au commencement, et cela, à l'infini. Ce mouvement suit un ordre et un ordre divin, non pas un ordre ordonné, τὴν ταττομένην, comme le dit le philosophe Iamblique, c'est-à-dire obéissant à une loi supérieure, mais un ordre ordonnant ἀλλὰ τὴν τάττουσαν, c'est-à-dire qui constitue et fait la loi même, οὐδὲ τὴν ἑπομένην τοῖς προηγουμένοις ἀλλὰ τὴν ἀρχηγὸν τῶν ἀποτελουμένων ». Mais Iamblique soutient que la première de ces déterminations est opérée par le temps, par ce qu'il procède de l'être au devenir : τὸ πρῶτόν φησιν ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος ὁρᾶν τὸν χρόνον εἰς τὴν γένεσιν ὡς ἀπὸ τοῦ ὄντος προελθόντα ; — la seconde parce qu'il prend le point de départ de son mouvement dans la vie, ὡς ἀπὸ ζωῆς ὁρμώμενον ; — la troisième, parce qu'il est suspendu et rattaché à l'ordre de l'intellectuel, ὡς τῆς νοερᾶς τάξεως ἐξηρτημένον (Procl., *in Tim.*, p. 252, e). Mais bien qu'occasionnellement amené, il est difficile de ne pas voir ici une division générale et systématique du monde suprasensible, telle que la voit et l'explique Kirchner dans Iamblique. De même que l'un et la raison, l'âme et la nature sont partagées ou réparties en unités groupées par triades : d'où la génération des dieux hypercosmiques d'une part, et des dieux encosmiques de l'autre. Entre l'ordre intelli-

blique, le démiurge porte en soi le modèle exemplaire du monde, τὸ παράδειγμα[1], c'est-à-dire qu'Iamblique rattache et unit au démiurge le paradigme, par l'union de la raison à l'intelligible[2]. Le monde intellectuel est le lieu des idées, où existe à l'état séparé ce qui est indivisé dans l'intelligible, où l'être se repartit et se divise en ses genres et espèces ou idées. Au dessous de lui mais appartenant également aux régions supra-mondaines, se trouve le monde psychique, le monde de l'âme et des âmes.

Il s'organise également en triade et est ainsi constitué : l'âme séparée, hypercosmique[3], imparticipable, en occupe le premier rang et deux autres âmes, nées de la première et

gible et l'ordre intellectuel, s'interpose l'ordre des dieux à la fois intelligibles et intellectuels, νοητοὶ καὶ νοεροί. Piqué sans doute par les critiques vives et répétées de Kirchner, Zeller se montre assez peu complaisant pour cette systématisation, pourtant naturelle et qui ressort de la logique de la doctrine. Il objecte que, dans la phrase de Proclus (94, c.), le texte porte, non pas τὰς τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας, mais simplement, dans un seul manuscrit, νοερῶν, dans tous les autres, νοητῶν, et que c'est par pure conjecture que Taylor, pour concilier les deux leçons, n'en a fait qu'une seule. Mais, outre que cette combinaison semble aussi judicieuse qu'ingénieuse, il faut remarquer, ce que n'a pas fait Kirchner, que dans le paragraphe suivant (94, e), Théodore d'Asiné, disciple d'Iamblique (Phot., Cod. 242), dans un passage obscur, mais où la leçon, τῶν νοητῶν τε καὶ νοερῶν θεῶν, n'est pas contestée, confirme la conjecture de Taylor sur ce point, qu'on connaissait déjà cet ordre de dieux à la fois intellectuels et intelligibles. Théodore ne semble pas toutefois leur avoir accordé la même place qu'Iamblique : car en adoptant les trois démiurges d'Amélius (*in Tim.*, 94, e), il ne les place pas immédiatement après l'un, mais entre eux et l'un : Θεόδωρος δὲ μετὰ τούτον (Iamblique) τρεῖς μὲν Ἀμελίῳ συνεπόμενος εἶναί φησι δημιουργούς, τάττει δὲ αὐτοὺς οὐκ εὐθὺς μετὰ τὸ ἕν, ἀλλ' ἐπὶ τάδε τῶν νοητῶν τε καὶ νοερῶν θεῶν, la leçon ἐπὶ τάδε est obscure ; mais la conjecture de Taylor, ἔσχατον, est loin de l'éclaircir.

[1] Procl., *in Tim.*, 102. ὁ τὸν δημιουργὸν λέγων ἐν αὐτῷ τὸ παράδειγμα περιέχειν... ὥσπερ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος διατάττεται, a raison, sous un certain rapport, comme sous un autre, Amélius, qui définit le paradigme démiurge.

[2] Procl., *in Tim.*, 131, c. μέσος δὲ ἀμφοῖν (Porphyre et Amélius) ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος συνάπτων καὶ ἐνίζων τῷ δημιουργῷ τὸ παράδειγμα διὰ τὴν ἕνωσιν τὴν τοῦ νοῦ πρὸς τὸ νοητόν.

[3] Le royaume de l'hypercosmique se compose ainsi : 1. des essences divines ; 2. de la raison ; 3. des âmes. Sallust., *de Diis*, c. 6. *Init.* τῶν δὲ ὑπερκοσμίων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς.

étroitement unies entr'elles, mais cependant différentes l'une de l'autre, en ce que la seconde est l'âme du tout et l'autre contient les âmes des autres êtres animés, forment les deux autres membres de la triade. Ces deux dernières appartiennent à l'ordre cosmique[1].

Ces trois âmes ou plutôt l'âme dans son tout participe à la raison; non pas à la raison de la triade intelligible ni même à la raison de la triade intellectuelle, mais à une raison placée entre la triade intellectuelle et la triade psychique, supérieure et antérieure à cette dernière qu'elle enveloppe et dont elle fait l'achèvement et la perfection[2]; et cette raison elle-même est double : l'une séparable de l'âme, l'autre inséparable d'elle; l'une enveloppant et contenant les deux âmes inférieures, l'autre existant en elles; l'une ne se mêlant pas à la vie et aux fonctions des âmes inférieures, l'autre s'y mêlant pour les bien diriger. C'est pour cela que l'âme dans son tout a une activité qui ne cesse pas d'agir et est unie au démiurge[3].

C'est à cette triade psychique que doivent leur origine les âmes des dieux encosmiques[4], des anges, des démons, des

[1] Procl., *in Tim.*, 214, a. ὁ μὲν θεῖος Ἰάμβλιχος... τήν τε μίαν ψυχὴν καὶ τὰς ἀπ'αὐτῆς προελθούσας δύο. Id., *id.*, 171, e. ὁ δὲ δὴ φιλόσοφος Ἰάμβλιχος ἀξιοῖ ψυχὴν (l'âme que Platon, *in Tim.*, p. 34, b. met au centre, étend dans tout et enveloppe entièrement d'un corps) ἀκούειν ἡμᾶς τὴν ἐξῃρημένην καὶ ὑπερκόσμιον καὶ ἀπόλυτον καὶ πᾶσιν ἐνεξουσιάζουσαν... τῆς ἀμεθέκτου ψυχῆς καὶ ὑπὲρ πάσας τὰς ἐγκοσμίους ὡς μονάδος τεταγμένης. Id., *id.*, 214, a. ἀφ'ἧς καὶ αἱ τοῦ παντὸς καὶ αἱ ἄλλαι, τὴν δυάδα παράγει νῦν ἀπὸ ταύτης.

[2] Procl., *in Tim.*, 236, f. Ἰάμβλιχος τὸν νοῦν τοῦτον πρεσβύτερον ἀκούει τῆς ψυχῆς, ἄνωθεν αὐτὴν συνέχοντα καὶ τελειοῦντα, car il ne faut pas rattacher immédiatement l'âme et la raison parfaite, παντελεῖ.

[3] Procl., *in Tim.*, 217, f. « Le divin Iamblique rapporte les deux cercles du même et de l'autre (dont parle Platon dans le *Timée*, p. 36, c.), l'un à la raison séparable des âmes, et l'autre à la raison qui en est inséparable, ὡς τοῦ μὲν περιέχοντος τὰς δύο ψυχὰς, τοῦ δὲ ἐν αὐταῖς ὄντος, καὶ τοῦ μὲν ἀμιγοῦς ἀπὸ τῆς ἄλλης ζωῆς καὶ τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, τοῦ δὲ μιγνυμένου πρὸς αὐτὰς καὶ καθευθύνοντος, ἀφ'ἧς αἰτίας καὶ ὅλη ψυχὴ μονίμως ἐνεργεῖ καὶ πρὸς αὐτὸν ἑνοῦται τὸν δημιουργόν.

[4] Procl., *in Tim.*, 306, c. Iamblique semble avoir distingué comme Proclus : 1. οἵ τε ἐγκόσμιοι θεοί; 2. οἱ δαίμονες οἱ κατ'οὐσίαν δαίμονες;

héros et des hommes[1]. Les âmes des dieux sont naturellement distinguées et organisées en triades : d'abord 12 dieux qui se multiplient en 36 décadarques, puis en 72, et enfin en 360; outre les dieux, il y a ce qu'Iamblique appelle les directeurs, οἱ ἡγέμονες, qui sont au nombre de 21, et desquels procèdent 42 dieux γενεσιουργοί, présidant aux générations de la nature[2]. Enfin il adopte avec quelques modifications de détail une autre classification imaginée par Porphyre, et qui s'accorde, il ne dit pas comment, avec la précédente : c'est celle qui, mettant de côté les dieux mêmes et les séparant des causes immédiates des choses de la nature, distingue :

1. Des dieux prêtres, τοὺς μὲν ἱερέας, adorateurs des causes qui leur sont supérieures.

2. Des dieux répartiteurs ou pasteurs, τοὺς δὲ νομέας, qui distribuent suivant l'ordre, à tout ce qui est dans le monde, la vie qui circule dans les corps et les facultés irraisonnables.

3. Des dieux chasseurs, τοὺς δὲ θηρευτάς, ainsi appelés, διὰ τὰς θήρας τοῦ ὄντος.

3. οἱ συνεπόμενοι τοῖς θεοῖς, auxquels Iamblique professe que la mort, qui ressemble à une dépouille de vêtement, χιτῶνος ἀπόθεσιν, ne saurait convenir; car, suivant lui, la race des êtres vraiment démoniques est immuable en sa nature, ἄτρεπτον φυλάττων τὸ ὡς ἀληθῶς δαιμόνιον γένος ». Ce sont ces espèces démoniques qu'Iamblique caractérise ailleurs (Procl., *in Tim.*, 318, b.) par le terme de συμπληρωτικά et auxquels il attribue une supériorité marquée : τὸν θεῖον Ἰάμβλιχον ἐξηρτημένην ὑπεροχὴν ἀπονέμοντα τοῖς συμπληρωτικοῖς τῶν θείων ψυχῶν γένεσιν.

[1] Iambl., περὶ τῶν ἔργων τῆς ψυχῆς, dans Stob., *Ecl.*, I, 888. Après avoir rapporté l'opinion de Porphyre, Iamblique ajoute, parlant certainement de la sienne : « Il y a une autre opinion qui n'est pas à rejeter et qui divise les âmes par genres et par espèces, ἡ κατὰ γένη καὶ εἴδη τῶν ψυχῶν, les unes, qui ont pour fonctions les opérations des êtres universels, τὰ τῶν ὅλων παντελῆ, les autres, les âmes divines, qui ont des fonctions pures et immatérielles ; les autres, les âmes des démons, dont les fonctions ont pour caractère l'activité vivante, δραστήρια ; les autres, celles des héros, dont les œuvres sont caractérisées par la grandeur ; enfin, celles des hommes dont les œuvres sont mortelles ; et les autres espèces peuvent être également distinguées suivant leurs diverses fonctions, καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως (κατὰ) ἔργα διαιρουμένη. »

[2] Procl., *in Tim.*, 299, d. e. ἀπὸ τῶν οὐρανίων δὲ χωρῶν πρόεισί τις εἰς τὴν γένεσιν διάταξις διπλασιαζομενή, comme dit le divin Iamblique.

4. Des dieux géorgiques, τοὺς δὲ γεωργούς, dont le nom indique suffisamment la fonction.

5. Des dieux batailleurs, τοὺς δὲ μαχίμους, qui combattent l'athéisme et font triompher le divin[1].

Là ne s'arrêtent pas encore les distinctions entre les fonctions divines ou démoniques, et par conséquent entre les âmes des êtres supérieurs à la nature et à l'humanité, mais qui les gouvernent et les conservent. On comprend qu'il n'a pas été difficile à Iamblique, dans cette multitude d'êtres surnaturels[2], de faire une place aux dieux de la mythologie grecque, de les rattacher à un système philosophique obtenu par l'analyse de la raison, de l'essence divine et des phénomènes de la nature. La mythologie perdait alors son apparence de pure création de l'imagination, de pure poésie, c'est-à-dire de fiction et de mensonge. Elle avait ses racines dans la réalité intelligible, dont elle était un symbole concret et vivant. Le monde, dit Salluste, est un grand mythe. Les dieux correspondaient ainsi à des idées, à des faits de l'ordre intellectuel, moral, psychique, et on peut supposer que dans cet effort de rapprocher les mythes des données de la science et de la raison, Iamblique croyait consolider les cultes du polythéisme et les superstitions religieuses justifiées par

[1] Procl., *in Tim.*, 47, c. d. οὕτω μὲν οὖν καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος· κοινὸν δὲ ἀμφοτέροις... ὁ δέ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἐπιτιμήσας. Proclus la reproduit en modifiant encore les attributions et les noms de cette démiurgie intermédiaire, comme il l'appelle : ταῦτα πάντα τὰ γένη τῇ μέσῃ προσήκει δημιουργίᾳ. Ces genres sont : 1. τὸ ἐπιστρεπτικόν ; 2. τὸ φρουρητικόν ; 3. τὸ τὰς ψυχικὰς λήξεις διέπον ; 4. τὸ τὰ εἴδη τῆς ζωῆς διακυβερνῶν τὰ γενεσιουργά ; 5. τὸ δημιουργὸν πᾶν καὶ τῶν ἐνύλων εἰδοποιόν ; 6. τὸ τῶν ἐσχάτων τακτικόν.
De tous ces dieux ou genres de dieux, il faut séparer comme étant d'un autre genre, ἕτερον, celui qui préside à la pensée, les dieux du genre théorétique, τὸ τῆς φρονήσεως ἐπιμελούμενον καὶ τὸ θεωρητικόν, qui est au-dessus de tous. Il y en a donc sept, dont l'unité, ἡ μονάς, doit être séparée des six autres, parce qu'elle est analogue au νοῦς un, qui qui embrasse toute la démiurgie des choses créées. Les six autres, lui sont subordonnés sont : 1. Les ἀναγωγοί ; 2. les φρουρητικοί ; 3. les εἰδοποιοί ; 4. les ζωοποιοί ; 5. les ἀγελαρχαί τῆς ἡμεροῦ ζωῆς ; 6. les κρατητικοί τῆς θηριώδους φύσεως.

[2] Parmi lesquels il place encore les dieux des états, des cités, des individus.

une spéculation rationnelle[1]. En ce cas il se trompait, comme l'événement se chargea de le démontrer. Il n'avait pas pénétré au fond des besoins et des sentiments qui créent et conservent les religions. Ce n'était pas une force pour l'hellénisme de devenir rationnel; on lui enlevait par là le prestige du surnaturel, du merveilleux, de l'inconcevable. La philosophie laisse sans doute subsister dans les esprits, bien plus elle leur montre partout et sous toutes les formes, dans sa grandeur et sa profondeur universelle et infinie, le mystère; mais elle supprime le miracle. C'est du miracle et non du mystère que vivent les religions. L'absurde n'est peut-être pas, quoi qu'en ait dit S. Augustin, une raison de croire; mais il est certain du moins que ce n'est pas une raison de ne pas croire.

Le principe d'où part cette mythologie rationnelle et philosophique peut encore se justifier, tant qu'on en modère et en restreint l'application. Les néoplatoniciens pensent, et Proclus le démontre en forme[2], que puisqu'il y a un Dieu, il y en a nécessairement plusieurs. Dieu ne peut pas être seul; il crée, il produit par son être même; ce qu'il produit et crée ne peut être que semblable, quoiqu'inférieur à lui. Le monde intelligible, si nous voulons nous en rendre compte, est une pluralité dans l'unité; le monde sensible pour être, pour avoir une essence et une forme, pour être conservé et dirigé dans son mouvement d'évolution, a besoin de forces et de puissances, et ces puissances ou forces qui le constituent, le maintiennent et le gouvernent, sont des forces divines.

La science moderne en les appelant des lois, ou comme le

[1] C'était l'opposé du sentiment de Mme de Sévigné, qui voulait qu'on épaissît la religion dans la crainte qu'elle ne s'évaporât. Mais cette vapeur subtile, cet élément insaisissable et invisible n'est-il pas ce qu'il y a de plus profondément religieux dans toutes les religions? D'un autre côté, le rationnel, s'il n'épaissit pas la religion, l'humanise et par là affaiblit un prestige qui, sans être universel, est cependant encore très général.

[2] Dans sa *Théologie élémentaire*.

fait parfois Iamblique lui-même, des causes[1], ne leur enlève pas le caractère divin que leur a reconnu même Aristote, qui, s'il n'appelle pas la nature divine, la nomme du moins démonique, ce qui est d'ailleurs parfaitement conforme à l'opinion des néoplatoniciens. Mais lorsqu'Iamblique, poussant à bout le besoin de distinctions, de divisions et de sous-divisions à l'infini, prétend pouvoir distinguer et classer dans un ordre hiérarchique, systématique et rationnel toutes ces forces, suivant les fonctions qu'elles remplissent, il arrive à une multiplicité sans limites, à des genres et à des espèces sans contenu réel, et dont les opérations, ἔργα, sont souvent à la fois puériles, grotesques et scandaleuses, comme le prouve la critique très plaisante et très spirituelle des dieux du mariage dans S. Augustin[2].

Une autre erreur des néoplatoniciens c'est d'avoir voulu ramener à la philosophie et exclusivement à elle toute la mythologie grecque. Celle-ci est née de causes multiples et très complexes. La philosophie y a son rôle, mais ce rôle n'est pas exclusif, ni peut-être même prépondérant, bien que la poésie elle-même ait, suivant Aristote, quelque chose de philosophique et de plus philosophique que l'histoire.

Quoi qu'il en soit et quelque jugement qu'on porte sur cette

[1] Procl., *in Tim.*, 47, c. ἐξήρηνται γὰρ οἱ θεοὶ τῶν προσεχῶν αἰτιῶν τῆς φύσεως.

[2] *De Civ. D.*, l. VI, ch. 9. « Que le dieu Jugatinus préside à l'union des sexes, je le veux bien ; mais il faut conduire l'épousée au toit conjugal, et voici le dieu Domiducus; il faut l'y installer : voici le dieu Domitius, et, pour la retenir près de son mari, on appelle encore la déesse Manturna. N'est-ce point assez ? Epargnez, de grâce, la pudeur humaine ! laissez faire le reste dans le secret à l'ardeur de la chair et du sang. Pourquoi, quand les paranymphes eux-mêmes se retirent, remplir la chambre nuptiale d'une foule de divinités ? Voici, en effet, la déesse Virginiensis, qui arrive avec le père Subigus, la mère Préma, la déesse Pertunda, Vénus et Priape... Si la déesse Virginiensis est là pour dénouer la ceinture de l'épousée, le dieu Subigus pour la mettre aux bras du mari, la déesse Préma pour la maintenir et l'empêcher de se débattre, à quoi bon encore la déesse Pertunda ? Qu'elle rougisse, qu'elle sorte, qu'elle laisse quelque chose à faire au mari ; car il est inconvenant qu'un autre que lui s'acquitte de cette besogne. »

tentative de spiritualiser et de rationaliser la mythologie grecque, on doit reconnaître qu'elle ne constitue qu'une faible partie du système de théologie d'Iamblique. La place qui lui est faite est petite et basse. Les dieux grecs ne font partie ni de la triade ineffable, ni des triades de l'ordre intelligible, ni des triades de l'ordre intellectuel : aucune loi interne ne les lie entre eux ni en un tout. Les nombres qui les déterminent sont empruntés on ne saurait deviner à quel ordre d'idées ; les uns paraissent être tirés du système planétaire, les autres des combinaisons numériques des pythagoriciens. Les dieux sont en relation nécessaire avec le monde, soit qu'ils le gouvernent d'en haut, soit qu'ils y soient en quelque sorte contenus. Il est clair qu'ils disparaîtraient de la théologie philosophique d'Iamblique sans aucun dommage pour le système, sans en troubler les idées fondamentales, l'ordonnance scientifique, sans en compromettre la logique interne ni l'intégralité ni l'unité. Cela prouve manifestement que cette doctrine d'Iamblique est, dans sa philosophie, un élément accessoire, accidentel, je dirais volontiers une quantité négligeable.

Si l'on ajoute foi aux récits d'Eunape[1], Iamblique aurait été adonné personnellement à la théurgie et à ses pratiques ; il aurait été doué de la faculté divinatoire et se serait cru le pouvoir de faire des miracles ; en un mot il aurait été superstitieux. Nous n'avons pas besoin de cet exemple[2] pour savoir que la crédulité la plus superstitieuse dans les choses religieuses peut s'unir à la plus haute et à la plus ferme raison philosophique S'il est l'auteur du livre *Des Mystères*, ce qui est douteux, s'il a dit que la connaissance n'est pas encore le contact complet, l'union profonde de l'âme avec Dieu[3],

[1] Suivant ce crédule biographe (*V. Sophist.*, p. 14), il aurait fait apparaître à Gadara deux démons, Éros et Antéros, génies de deux fontaines, qui l'auraient entouré de leurs petits bras. Mais c'est sans doute là un de ces contes de Chrysanthius et d'Ædésius, dont Iamblique lui-même disait qu'il n'y fallait pas croire.

[2] On n'a qu'à se rappeler l'amulette de Pascal.

[3] *De Myst. Ægypt.*, I, 3. οὐδὲ γνῶσις ἐστιν πρὸς τὸ θεῖον συναφή.

Plotin et Porphyre en avaient dit autant; tous les mystiques le répètent : il faut que cette connaissance devienne amour, νοῦς ἐρωτικός, désir, espérance, volonté, foi; mais cette transformation est contenue dans l'acte même de la connaissance du divin, quand elle est parfaite, et d'autre part, ce qui reconnaît l'impuissance de la connaissance purement scientifique devant l'au-delà inconnu et insondable, c'est encore la raison[1]. Iamblique n'a pas dit autre chose. Il n'a pas dit qu'il devait les principes de son système à une révélation surnaturelle, à une illumination particulière provoquée par des invocations ou à des évocations magiques. Le domaine de la philosophie et celui de la théurgie restent, dans son esprit, distincts. Pour lui, comme pour Plotin, la magie n'atteint pas la raison et n'a quelque influence que sur les parties ou facultés inférieures de l'âme. Ses commentaires sur Platon et Aristote ne permettent pas de le considérer comme un visionnaire, un fanatique de l'hellénisme, obsédé par le rêve de restaurer une religion, tentative à laquelle il a bien prêté son appui, dont il devait souhaiter le succès dans les conditions où s'engageait la lutte, mais à laquelle on ne voit nulle part qu'il ait voulu sacrifier la raison et la philosophie.

Au-dessous des triades de l'âme se trouve le monde de la nature où règne le destin et où les forces supérieures, dont nous avons constaté l'existence dans le monde intelligible, sont liées à des corps matériels[2]. « J'appelle nature, dit-il, la cause inséparable du monde réel, κόσμος, qui contient d'une façon inséparable les causes universelles des phénomènes, du devenir, causes que contiennent, à l'état séparé, idéal, les essences et les ordres d'êtres supérieurs. Là se rencontrent la vie sous la forme corporelle, la raison génératrice, γενεσιουργός, les formes immanentes à la matière,

[1] C'est en ce sens qu'il a pu dire (Marin., *V. Procl.*, c. 26). τὰς ἀκροτάτας τῶν ἀρετῶν... ἃς ὁ ἔνθους Ἰάμβλιχος ὑπερφυῶς θεουργικὰς ἀπέκαλεσεν.

[2] Iambl., *Ep. ad Sopatr.*, Stob., *Ecl.*, I, 186. τῆς δ'είμαρμένης ἡ οὐσία σύμπασά ἐστιν ἐν τῇ φύσει.

ἔνυλα, la matière elle-même, le monde phénoménal composé de la matière et des formes, le mouvement qui meut et transforme tout. La nature est ainsi la force qui administre et gouverne toutes les choses phénoménales conformément à l'ordre ; les principes, les fins, les créations de la nature, les liens qui attachent toutes les choses les unes aux autres, les états qu'elles traversent depuis le commencement jusqu'à la fin, toutes ces choses composent par leur système le destin [1], c'est-à-dire qu'il se confond avec la nature considérée comme l'ensemble de toutes les lois immuables du monde corporel et matériel. Mais toutes les choses qui sont sont par l'un ; car même l'être premier est produit au commencement par l'un. A plus forte raison toutes les causes universelles doivent recevoir de l'un leur puissance de créer [2] ; c'est l'un qui préexiste comme principe de la pluralité qui les lie et les combine en un système unique et un. La multitude des causes des choses naturelles, avec leurs formes diverses, leurs parties multiples suspendues elles-mêmes à des principes multiples, remonte à une cause unique et universelle qui les lie les unes aux autres dans un tout un ; ce lien des causes multiples a pour principe l'un, la puissance la plus universelle de la cause, c'est-à-dire la cause la plus universelle. Cette chaîne des causes et des choses ne naît pas de la multiplicité même par la confusion fortuite et le mélange [3] ; l'unité n'est pas constituée par le rapprochement et l'agrégat des choses individuelles. Il y a une cause supérieure qui les dirige et leur impose la loi de l'ordre, les lie en un seul système et les unit en elle-même en les ramenant à elle-même sous la forme de l'unité. Il faut donc définir le destin l'ordre unique qui embrasse en lui-même en même temps tous les autres

[1] Iambl., *Ep. ad Sopatr.*, Stob., *Ecl.*, I, 186. συμπληροῦσι τὴν εἱμαρμένην.

[2] Iambl., *Ep. ad Maced.*, Stob., *Ecl.*, I, 18'. πολὺ δὲ διαφερόντως τὰ ὅλα αἴτια τῷ ἑνὶ τὸ δύνασθαι ποιεῖν παραδέχεται.

[3] Id., *id.* Le sens exige une négation. Au lieu de οὗτος τοίνυν εἷς εἱργμός (ou εἱρμός), je lis οὐ τοίνυν εἷς. κ. τ. λ.

ordres [1]. Nous parlons ici de la nature soumise à l'ordre; en soi tout le monde phénoménal est étranger à l'ordre et obéit à des impulsions mauvaises Mais la bonté immuable des dieux et des puissances divines supérieures qui embrassent et contiennent le destin, en redressent les erreurs dans l'univers, soit en diminuant les maux qui s'y produisent, soit en y apportant des consolations, soit même en les supprimant. Les biens qu'ils communiquent au destin font rentrer la fatalité dans l'ordre, et par ce redressement la loi de la fatalité en devient plus assurée et plus ferme, et s'élève à la dignité d'une loi de la providence [2]. C'est ainsi que, obéissant à la volonté divine, les bienfaits de la providence, la beauté de l'univers et le libre arbitre de l'âme s'accordent et sont maintenus dans le monde. Car l'âme humaine est libre.

L'essence de l'âme humaine est immatérielle par soi, incorporelle, inengendrée et absolument impérissable; elle possède par elle-même l'être et la vie, se meut absolument elle-même, est le principe de la nature et de tous les mouvements. En tant qu'elle est telle, elle possède en soi une vie libre et indépendante; mais en tant qu'elle se donne aux choses du devenir et que par là elle se subordonne et se soumet à la révolution de l'univers, dans cette mesure elle est rame-

[1] Iambl., *Ep. ad Maced.* Stob., *Ecl.*, I, 186. μίαν οὖν τάξιν πάσας τάξεις ὁμοῦ περιλαβοῦσαν ἐν αὐτῇ τὴν εἱμαρμένην ἀφοριστέον.

[2] Iambl., *Ep. ad Pœmenius.* Stob., *Ecl.*, I, 80. οἱ θεοὶ τὴν εἱμαρμένην συνέχοντες διὰ παντὸς ἐπανορθοῦνται... ἀφ'ου δὴ διακοσμεῖται ἡ εἱμαρμένη τοῖς ἀγαθοῖς, διακοσμουμένη δὲ οὐχ ὑποφαίνεται πᾶσα πρὸς τὴν ἄτακτον φύσιν τῆς γένεσεως (τὴν ἄτακτον πλημμέλειαν..) τούτων δὴ οὕτως ἐχόντων τό τε ἀγαθοειδὲς τῆς προνοίας τό τε αὐτεξούσιον τῆς ψυχῆς καὶ πάντα τὰ κάλλιστα διασώζεται, τῇ βουλήσει τῶν θεῶν συνυπάρχοντα. Le livre *des Mystères* reproduit toute la théorie d'Iamblique sur ce sujet : « Tout n'est pas assujéti aux liens inflexibles de la nécessité, ou, comme on l'appelle, de la fatalité. Les dieux les peuvent dénouer; les forces qui naturellement émanent d'eux, peuvent pénétrer et se mêler aux choses phénoménales, au monde des corps, et y réaliser la destinée. αἱ δ'ἀπ'αὐτων ἔσχαται φύσεις τὴν εἱμαρμένην ἐπιτελοῦσιν. Seuls, ils peuvent, par la puissance intellectuelle de la persuasion, commander à la destinée et délivrer le monde des maux dont elle le menace, ὅπως ἂν μόνοι διὰ πειθοῦς νοερᾶς, τῆς ἀναγκῆς ἄρχοντες, τὰ ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης ἀποκείμενα κακὰ ἀπολύωσιν. » De là l'obligation et l'utilité de la prière.

née sous la fatalité et asservie aux lois nécessaires de la nature. Mais dans la mesure où elle agit d'une activité intellectuelle réellement indépendante et déterminée par elle-même, dans cette mesure ses actes sont volontaires et spontanés et elle s'unit vraiment au divin, au bien, à l'intelligible[1].

C'est donc de cette vie de la raison suspendue aux dieux qu'il faut s'occuper de vivre ; c'est la seule vie qui nous restitue la pleine liberté, la libre possession de notre âme, qui nous délivre des liens de la nécessité et nous fait vivre non d'une vie humaine, mais d'une vie divine et remplie de biens par la volonté des dieux[2]. Les mouvements de l'univers sont réglés par la destinée, mais ils ont quelque ressemblance aux actes et aux mouvements immatériels et intellectuels ; leur ordre est une image de l'ordre parfait et pur de l'intelligible. Les causes secondes sont liées aux causes directrices et supérieures, la multiplicité à l'essence indivisible : en un mot, tous les faits de l'ordre de la fatalité et la fatalité elle-même par son essence sont liés à la providence. C'est parce que la providence existe qu'existe le destin ; c'est d'elle qu'il émane et par rapport à elle qu'il subsiste[3].

[1] Iambl., *Ep. ad Macedon.*, Stob., *Ecl.*, II, 396. καθ'ὅσον μὲν δίδωσιν ἑαυτὴν εἰς τὰ γιγνόμενα καὶ ὑπὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν ἑαυτὴν ὑποτάττει, κατὰ τοσοῦτον καὶ ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην ἄγεται καὶ δουλεύει ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις· καθ'ὅσον δὲ αὖ τὴν νοερὰν ἑαυτῆς καὶ τῶν ὄντι ἄφετον ἀπὸ πάντων καὶ αὐθαίρετον ἐνέργειαν ἐνεργεῖ, κατὰ τοσοῦτον τὰ ἑαυτῆς ἑκουσίως πράττει καὶ τοῦ θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ νοητοῦ μετ'ἀληθείας ἐφάπτεται.

[2] Iambl., *Ep. ad Macedon.*, Stob., *Ecl.*, II, 396. Segm. 44.

[3] Iambl., *Ep. ad Macedon.*, Stob., *Ecl.*, II, 398. κατ'αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἄρα ἐπιπλέκπται ἡ εἱμαρμένη τῇ προνοίᾳ καὶ διὰ τὸ εἶναι τὴν πρόνοιαν ἔστιν ἡ εἱμαρμένη καὶ ἀπ'αὐτῆς καὶ περὶ αὐτὴν ὑφέστηκε. Le livre *des Mystères* est tout à fait d'accord avec Iamblique (ch. VIII, 7) : « Notre âme est un principe supérieur à toute la nature et différent d'elle et de la nécessité. C'est par l'âme que nous pouvons nous unir aux dieux, dominer tout l'ordre des choses cosmiques, participer à la vie éternelle et à l'activité des dieux supra-célestes ; c'est par elle que nous sommes capables de nous affranchir nous-mêmes, et que nous sommes des êtres libres (*De Myst. Ægypt.*, VIII, 7). Par la liberté, nous nous élevons aux vertus politiques qui consistent dans la connaissance des choses de ce monde, aux vertus purificatives qui consistent dans la connaissance de soi-même ; aux vertus théorétiques qui consistent dans la contemplation de l'ordre divin, du νοῦς et de l'âme ; aux vertus exemplaires, παραδειγμα-

Les choses étant ainsi, le principe de l'action humaine est en harmonie avec les deux principes de la fatalité et de la providence ; il est affranchi des lois de la nature et des mouvements du tout, et c'est pour cela qu'il n'est pas dans le tout; l'âme humaine n'est pas produite par la nature ni par les révolutions de l'univers : elle leur est antérieure et supérieure dans l'ordre de dignité. Mais cependant comme elle participe en quelque mesure aux parties et aux éléments du monde et qu'elle s'en sert, elle est aussi enveloppée dans l'ordre de la destinée, s'associe à cet ordre et achève en lui sa fonction propre[1].

Le hasard et la fortune, ταυτόματον, ἡ τύχη, ne suppriment ni même ne troublent cet ordre. Il n'y a dans l'univers rien de désordonné, rien d'épisodique, rien d'indéterminé ; rien ne s'y produit sans cause, témérairement, de rien, accidentellement. L'ordre n'est donc pas détruit, ni le lien continu des causes, ni l'unité des principes, ni la puissance souveraine des êtres premiers qui se tend et s'étend dans l'univers des choses. La fortune, que nous appelons tantôt un dieu, tantôt un démon, est une cause qui surveille et concentre tous les ordres et elle est antérieure aux choses qu'elle ramène à l'unité. De toute éternité tout se fait par une cause, et même dans l'ordre des phénomènes rien n'intervient qui soit contraire ou étranger à l'ordre[2]. C'est pourquoi c'est une

τικαί, qui consistent dans la possession pleine et intime de la raison divine ; enfin, aux vertus hiératiques, ἱερατικαὶ ἀρεταί, qui ont leur siège dans l'élément divin de l'âme et qui en opèrent l'union, ἑνιαῖαι ὑπάρχουσαι, avec l'un (Ammon., *de Interpret.*, 109. Olympiod., *Schol. in Phæd.*, n. 142 et 143).

[1] Id., *id.*, Stob., *Ecl.*, II, 400.

[2] Iambl., *Ep. ad Macedon.* Stob., *Ecl.*, II, 400, 402. Segm. 46. εἰ δέ τις ταυτόματον καὶ τὴν τύχην ἐπεισάγων ἀναιρεῖν οἴεται τὴν τάξιν, μαθέτω ὡς οὐδέν ἐστιν ἐν τῷ παντὶ ἄτακτον οὐδ'ἐπεισοδιῶδες οὐδὲ ἄνευ αἰτίας οὐδὲ ἀόριστον οὐδὲ εἰκῆ οὐδὲ ἀπὸ τοῦ μηδενὸς ἐπεισιὸν οὐδὲ κατὰ συμβεβηκός. La guerre que se font les phénomènes au sein de la génération est le moyen qu'emploie la nature pour détruire tout ce qui résiste à ses lois. Procl., *in Tim.*, 51, b. ὁ δὲ θεῖος Ἰάμβλιχος... τὸν μὲν γὰρ πόλεμον ἐξηγεῖται τὸν ἀναιρετικὸν ἄρδην ὅλης τῆς ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς καὶ ἐνύλου φύσεως.

impiété de douter que la justice préside à la répartition des destinées des hommes. Les biens de l'homme ne dépendent d'aucune autre puissance que de l'homme même et de ses libres déterminations.

L'ignorance seule peut soulever des difficultés à ce sujet. Le fruit que doit goûter la vertu n'est autre que la vertu même. La fortune n'a pas prise sur l'homme de bien ; l'élévation de son âme l'a mis au-dessus de tous les accidents du sort ; car cette élévation, cette perfection de l'âme suffit pour réaliser la perfection de la nature de l'homme. Les évènements et accidents qui semblent être contraires ne font qu'exercer, conserver, accroître la vertu Le reste ne vaut pas l'honneur d'être compté [1]. L'homme est dans l'âme ; l'âme est intelligente et immortelle ; sa beauté, sa bonté, sa fin, sa félicité résident dans une vie divine, c'est-à-dire dans une vie intellectuelle, et cette vie, rien des choses et des êtres contingents ne peut ni nous la donner ni nous l'enlever. Rien n'est donc plus vain que les plaintes des hommes, si générales qu'elles soient, contre l'inégalité et l'injustice du sort[2].

§ 2. — *Théodore d'Asiné.*

Le nom de Théodore d'Asiné, est intimement associé par Proclus qui l'avait entendu [3] et qui lui donne les épithètes de noble, de grand, d'admirable, en lui témoignant même

[1] Iambl., *Ep. ad Macedon.*, Stob., *Ecl.*, II, 402, 404. Segm., 47. τὰ δὲ ἄλλα ἐν οὐδενὸς μέρει περιορᾷ καὶ ἀτιμάζει.

[2] Iambl., *Ep. ad Macedon.*, Stob., *Ecl.*, II, 404, 406. Segm., 47. ταύτην δὲ (νοερὰν ζωὴν) οὐδὲν τῶν μέσων οὔτε ἐπιδιδόναι ποιεῖ οὔτ' ἔστιν ἀφαιρεῖσθαι· μάτην ἄρα αἱ τύχαι καὶ τὰ ἄνισα δῶρα τῆς τύχης, διατεθρύληται παρὰ τοῖς ἀνθρώποις. Dans tout le système, τὰ μέσα signifie τὰ ἐγκόσμια, les choses ou êtres qui sont placés entre la forme, τὸ εἶδος, et la matière, et sont formées de leur synthèse. Procl., *in Tim.*, 2, 1. ὅτι τὸ ἔνυλον εἶδος ἀπὸ τῶν ὑπερκοσμίων θεῶν, διὰ μέσων τῶν ἐγκοσμίων (leçon du manuscrit A).

[3] Proclus, *in Tim.*, 246, b. τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα καὶ τοῦ Θεοδώρου φιλοσοφοῦντος.

dans ses critiques un profond respect[1], à celui d'Iamblique[2], dont il a été le disciple[3], après avoir été celui de Porphyre, dit-on[4]. C'est le plus considérable assurément des néoplatoniciens[5] successeurs d'Iamblique, sauf Proclus, et le seul qui ait apporté quelques modifications au système des triades imaginé par Iamblique, qu'il étend et complique plutôt qu'il ne le développe[6], en l'obscurcissant encore.

Théodore, dit Proclus[7], tout rempli des doctrines de Numénius, a exposé sur la psychogonie une théorie qui ne manque ni d'originalité ni de mérite[8], et qu'il fonde sur la considération des lettres, des figures des lettres et des nombres.

Il pose d'abord comme tous les néoplatoniciens :

1. Le Premier, principe ineffable, inexprimable, source de tout, cause de la bonté, τῆς ἀγαθότητος αἴτιον, c'est-à-dire de la perfection intrinsèque de toutes les choses[9]. C'est le principe d'où tout part et où tout aspire à revenir, le ἀφ'οὗ καὶ ἐφ'ὅ, suivant les distinctions techniques de Théodore, auxquelles

[1] Il semble qu'il a exercé sur l'esprit de Proclus une influence aussi puissante que ses maîtres immédiats, Plutarque et Syrianus.

[2] Dans sa classification des grands interprètes de Platon, Proclus (*Theol. plat.*, l. 1, ch. 1), après avoir mis au premier rang Plotin, au second rang Amélius et Porphyre, met au troisième rang et pour ainsi dire *ex æquo*, Iamblique et Théodore. Le nom de Théodore est également réuni aux noms d'Amélius et de Numénius. Il semble que Proclus reconnaît entre ces trois philosophes une affinité d'esprit et de tendance encore plus que de doctrine.

[3] Eunap., *V. Soph.*, p. 12, ed. Boissonn.

[4] Phot., *Cod.* 242, p. 563. Procl., *in Tim.*, 94, e. Θεόδωρος δὲ μετὰ τοῦτον.

[5] Il est l'auteur d'un commentaire sur le *Timée* souvent cité par Proclus ; d'un autre sur le *Phédon*, cité par Olympiodore (*in Phædon.*, ed. Finck, n. 38) ; d'un mémoire de psychologie cité par Némésius (*de Nat. Hom.*, p. 51), sous le titre : » Que l'âme est toutes les idées ».

[6] Procl., *in Tim.*, 297, c. ὁ δὲ Θεόδωρος τὴν τὸ ὑλικὸν ἐν σχέσει ψυχώσασαν ζωὴν, πάλιν τριχῇ διελὼν, ὥσπερ εἴωθε τὰς τριάδας ἀποτελεῖν.

[7] Procl., *in Tim.*, 225.

[8] Id., *id.*, l. l. καινοπρεπέστερον.

[9] Id., *id.*, M. Ravaisson, *Ess. s. la Mét.*, t. II, p. 433, a fait remarquer que les mots bon et bonté n'expriment pas chez les anciens, comme chez nous, le désir et la volonté de faire du bien à un autre être, qualité qu'ils expriment par le mot εὔνοια et non par ἀγαθότης.

Proclus reconnaît quelque finesse et même quelque justesse, quoiqu'elles s'appliquent mal à l'interprétation de Platon[1].

2. Après le Premier ainsi séparé de toutes choses, vient une triade qu'il définit en disant qu'elle limite et détermine l'intelligible dans sa largeur, ἡ τὸ νοητὸν πλάτος ὁρίζουσα, et qu'il appelle aussi l'un[2]. Cette triade est composée du souffle, de l'esprit, ἄσθματος, ineffable, qui a une sorte d'être, πὼς ὄντος, et que représente la lettre ε du mot ἕν, d'abord par son esprit rude, en second lieu par l'ἄψις ou courbure qui caractérise la figure de la lettre prise seule et sans consonne, en troisième lieu, par le son même de la lettre[3]. Cette triade intelligible porte le nom de νοῦς, et elle est la cause δι' ὅ καὶ πρὸς ὅ, c'est-à-dire la cause finale[4].

Voilà donc un premier νοῦς; nous verrons tout à l'heure qu'il y en a aussi un second et peut-être d'autres.

3. Une nouvelle triade suit la triade intelligible, et s'en distingue en ce qu'elle détermine et limite la profondeur intellectuelle, τὸ νοερὸν βάθος ὁρίζει[5]. Elle comprend : 1° l'être, τὸ εἶναι, antérieur à l'étant, πρὸ τοῦ ὄντος; 2° le penser, τὸ νοεῖν, antérieur à la raison, πρὸ τοῦ νοῦ; 3° le vivre, τὸ ζῆν, antérieur à la vie, πρὸ τῆς ζωῆς[6].

4. La triade démiurgique succède à la triade intellec-

[1] Procl., *in Tim.*, 308, e. λέγουσι μέν τινα τῶν ὀνομάτων διαίρεσιν οὐκ ἄμουσον.

[2] Procl., *in Tim.*, 225, b. Il n'y a donc pas, malgré le mot d'un appliqué à cette triade, pour Théodore deux uns : l'un premier et l'un intelligible ; car l'un est absolument indivisible et se dérobe à la loi triadique qu'il domine.

[3] Procl., *in Tim.*, 225.

[4] Id., *id.*, 308, d. τὸ μὲν δι' ὃ τελικόν ἐστὶ, τὸ δὲ πρὸς ὃ παραδειγματικόν.

[5] Comme l'explique Damascius (*de Princip.*, § 95, t. I, p. 237), la division peut s'opérer en deux sens : dans le sens de la profondeur, la série divisée se déroule et s'abaisse ; dans le sens de la largeur, elle produit les espèces ou les parties anhoméomères contenues dans l'idée divisée. L'une engendre dans une série descendante de générations, les individus homéomères et synonymes à leur principe : c'est la division suivant l'extension ; l'autre est la division en espèces opposées, par suite anhoméomères et non synonymes : c'est la division suivant la compréhension.

[6] Procl,, *in Tim.*, 225. Si cela signifie quelque chose, cette distinction voudrait dire que c'est l'acte qui produit l'habitude, la fonction qui produit l'organe.

lectuelle ; elle comprend d'abord : 1° l'étant, τὸ ὄν, ou la raison substantielle, ὁ οὐσιώδης νοῦς ; 2° la raison, ὁ νοῦς, ou essence intellectuelle, νοερὰ οὐσία[1] ; 3° la source des âmes, πηγὴ τῶν ψυχῶν, ou ἡ πηγαῖα ψυχή. Ainsi Théodore accepte l'opinion d'Amélius et pose comme lui trois démiurges[2] ; mais il ne les place pas, comme on le voit, immédiatement après l'un, mais au-dessous des dieux intelligibles et à la fois intellectuels ; le premier de ces démiurges est indivisible ; le second est divisé dans les êtres universels, les astres ; le troisième est celui qui opère la division en individus[3]. Mais « l'admirable Théodore » ne s'en tient pas là : il divise à son tour la triade démiurgique, et dans chacune des unités, μονάς, qui la composent, à savoir : τὸ ὄν — ὁ νοῦς — ἡ πηγὴ τῶν ψυχῶν, il distingue un premier terme, un moyen, et un extrême. Il obtient ainsi trois triades démiurgiques dont il ne définit pas davantage la nature et les fonctions, si ce n'est en ce qui concerne le troisième terme de chacune d'elles qu'il appelle également l'αὐτοζῶον, en sorte qu'il a pu dire que le νοῦς regarde l'αὐτοζῶον ; car il est lié, suspendu, rattaché à l'animal substantiel[4].

On ne voit pas bien quelle est, dans la hiérarchie de ces principes, la place et la fonction de l'αὐτοζῶον, dont il n'a pas encore été question, que le νοῦς démiurgique regarde pour accomplir son œuvre créatrice et auquel il est immédiatement attaché ; car si le νοῦς est attaché à l'αὐτοζῶον et le contemple, il lui est inférieur, et nous voyons cependant l'αὐτοζῶον n'être

[1] Procl., *in Tim.*, 225 ; id., *id.*, 94. Voici un second νοῦς qui apparait, et même un troisième, puisque l'être est la raison considérée sous le point de vue de l'essence, οὐσιωδὴς νοῦς.

[2] Procl., *in Tim.*, 94. τὸν δὲ καὶ τὴν εἰς τὰ καθ' ἕκαστα διαίρεσιν πεποιημένον.

[3] Id., *id.*, 94, e. Ἀμελίῳ συνεπόμενος.

[4] Procl., *in Tim.*, 98, c. καὶ οὕτως ἔφατο τὸν νοῦν εἰς τὸ αὐτοζῶον ὁρᾶν· εἰς γὰρ τὸ οὐσιῶδες ζῶον αὐτὸν ἀνηρτῆσθαι προσεχῶς. Id., *id.*, 130. b. « Théodore soutient que chacun des démiurges a une triple manière d'être, un triple mode d'existence, τρίττην ὕπαρξιν, et que le troisième terme de chacune de ces triades est l'αὐτοζῶον ».

que le dernier membre de chaque triade démiurgique, où le νοῦς οὐσιώδης occupe le premier rang et le νοῦς intellectuel, le second. Ainsi tour à tour l'αὐτοζῶον est dans le démiurge et dans le νοῦς, et le démiurge dans l'αὐτοζῶον. Pour entrer quelque peu dans ces idées, il faut se rappeler que dans l'esprit de la doctrine, en ce qui concerne l'incorporel, tout est dans tout, la partie dans le tout, le tout dans la partie; mais alors à quoi bon tant et de si minutieuses et si artificielles distinctions? Comme le dit Proclus, l'œuvre de la création est une et entière : elle n'est divisée que par les facultés particulières qu'elle exige[2], et qu'il est insensé de multiplier à l'infini.

En résumé il y a deux raisons. « Il y a des philosophes qui posent avant l'âme deux raisons, δύο νόας : l'une ayant en soi les idées des choses universelles, τὸν μὲν τῶν ὅλων τὰς ἰδέας ἔχων ; l'autre, les idées des choses particulières ; ils placent l'âme intermédiaire entre ces deux raisons comme composée des deux, et telle est l'opinion de Théodore qui l'avait trouvée, au dire d'Antoninus, disciple d'Ammonius, dans Porphyre, qui la tenait de la Perse[3]. » Ainsi nous avons deux αὐτοζῶον, deux démiurges et deux raisons.

[1] Procl., *in Tim.*, 4, κατενείμαντο δὲ αὐτοῦ (du démiurge) τὴν ὅλην δημιουργίαν μερικώτεραι δυνάμεις.

[2] Leonicus Thomæus qui, le premier, a traduit en latin (Venise, 1525) une partie de l'ouvrage de Proclus, arrivé à la p. 225, 7, a. où est exposée cette théorie de Théodore, interrompt sa traduction jusqu'à la p. 226, c. 9, au mot τὴν ἐξήγησιν, et dit en note : « Quæ ideo consultò prætereo, quia a divino Iamblicho (Procl., *in Tim.*, 226, b.) in commentariis qui de contradictionibus in Aurelium (leg. Amelium) et Numenium inscribuntur universa hæc expositionis vis damnatur, in quibus tota opinionum series nec non ea quæ Iamblicho illis opponuntur, percurrere volenti palam est videre ». Thomas Taylor, dans la traduction anglaise du commentaire du *Timée* (Lond., 1820), a suivi cet exemple et justifie cette omission dans les termes suivants : « Proclus gives an epitome of this theory, but as it would be very difficult to render it intelligible to the English reader, and as in the opinion of Iamblichus the whole of it is artifieial and contains nothing sane, I have omitted to translate it ».

[3] Procl., *in Tim.*, 187. εὑρὼν παρὰ τῷ Πορφυρίῳ τὴν δόξαν ὡς ἐκ Περσίδος ἥκουσαν. Quel est cet Ammonius?

5. Enfin de la triade démiurgique procède une dernière triade, la triade psychique, composée : 1° de l'αὐτοψυχή, l'âme en soi ; 2° de l'âme universelle, ἡ καθόλου ; 3° de l'âme du tout, ἡ τοῦ παντός[1] ; elle peut être aussi représentée comme la cause ὑφ'οὗ καὶ καθ'ὅ, l'agent immédiat ou le père[2] et le modèle[3]. Chaque membre de la triade psychique procède bien de la triade démiurgique tout entière, mais plus particulièrement : 1° l'αὐτοψυχή procède du τὸ ὄν ; 2° l'âme universelle procède de la raison, ὁ νοῦς ; 3° l'âme du tout procède de l'âme source, ἡ πηγαῖα ψυχή[4]. Cette âme du tout est une vie ἐν σχέσει, qui donne l'animation à l'univers, τὸ ὁλικὸν, et est identique à la fatalité, εἱμαρμένη[5] ; elle se divise elle encore en trois âmes : l'une qui administre la région supérieure du monde jusqu'à l'air : c'est Jupiter, parce que Jupiter est l'élément substantiel de l'âme ἐν σχέσει du monde matériel ; car rien n'est plus vital que l'essence ; la seconde a reçu en partage la région aérienne : c'est Héra, l'élément intellectuel, τὸ νοερόν, parce que l'élément intellectuel administre les êtres qui vivent sur la terre par des raisons séminales, λόγοις, qui viennent de l'air ; la troisième administre tout le psychique, τὸ ψυχικόν, divisé dans les êtres individuels : ce sont les frères de Jupiter et de Junon[6].

Ainsi l'âme est triple : l'αὐτοψυχή, qui est en même temps l'âme source, est indivisible ; la seconde, l'âme universelle,

[1] Procl., *in Tim.*, 225.
[2] Id., *id.*, 308, c. τότε ὑφ'οὗ καὶ δι'οὗ καὶ ὡς μὲν πατήρ.
[3] Id., *id.*, 308, c. τῇ δὲ ψυχῇ τὸ ὑφ'οὗ καὶ τὸ καθ'ὅ.
[4] Id., *id.*, 225.
[5] Iambl., *in Tim.*, 322, e. οὔτε (τὴν εἱμαρμένην) τὴν ἐν σχέσει ψυχὴν, ὡς Θεόδωρος. La destinée n'est pas l'âme en habitude, comme le croit Théodore.
[6] Procl., *in Tim.*, 297, c. ὁ δὲ Θεόδωρος, τὴν τὸ ὁλικὸν (peut être ὑλικόν) ἐν σχέσει ψυχώσασαν ζωὴν πάλιν τριχῇ διελών... Δία μὲν καλεῖ τὴν μεχρὶ ἀέρος τὸ ἄνω διοικοῦσαν, Ἥραν δὲ τὴν τὸ ἀέριον λαχοῦσαν μέρος, ἀδελφοὺς δὲ αὐτῶν τοὺς τὰ λοιπὰ κληρωσαμένους. Ζεὺς μὲν γάρ ἐστι τὸ οὐσιῶδες τῆς ἐν σχέσει τοῦ ὑλικοῦ ψυχῆς, ὅτι μηδέν ἐστι τῆς οὐσίας ζωτικώτερον, Ἥρα δὲ τὸ νοερὸν, ὅτι τοῖς ἀπὸ τοῦ ἀέρος λόγοις διοικεῖται τὰ ἐπι γῆς, ὁ δὲ ἄλλος ἀριθμὸς τὸ ψυχικὸν εἰς τὰ καθ'ἕκαστα διῃρημένον.

est divisée universellement, τὴν δὲ καθόλου διῃρημένην ; l'autre [1], l'âme du tout ou la destinée [2], dont le véhicule est la nature, subit des divisions de toute espèce [3].

La première est placée entre l'essence indivisible, c'est-à-dire la raison universelle, et l'essence divisible, c'est-à-dire la raison divisée entre les individus ; formée des deux raisons [4] qui lui préexistent, elle est donc intermédiaire entr'elles, parce qu'elle est devenue un tout complet constitué par les trois genres moyens [5].

La seconde âme, qui vient après elle, l'âme universelle est divisée suivant ses fonctions essentielles et naturelles et forme une harmonie ; car la première âme demeurant tout entière en elle-même, la division qui se produit n'est qu'une procession de la première qui est entière et antérieure aux parties, procession qui engendre la seconde composée de parties.

La troisième âme est celle qui est créée par le moyen des lignes droites et des cercles [6]. Dans celle-ci la division [7] montre un abaissement de l'essence de l'âme, qui descend de l'âme entière [8].

L'âme humaine est de la même substance que l'âme du tout

[1] Procl., *in Tim.*, 20, 6, b. c. ὁ φιλόσοφος Θεόδωρος suivant ici une voie qui lui est propre, οἰκείαν τινὰ διαπορευόμενος λόγων ἄτραπον λέγει μὲν εἶναι μετὰ τὴν μίαν ἀρχὴν τὴν ψυχὴν τρίττην, l'une qui est l'αὐτοψυχή et l'âme source, πηγαῖαν, l'autre qui est l'âme universelle ; l'autre qui est l'âme du tout.

[2] *In Tim.*, 322, e.

[3] Procl., *in Tim.*, 320, d. ὅσοι μὲν οὖν ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν εἰρήκασιν τῆς ψυχῆς, ὥσπερ ὁ μέγας Θεόδωρος.

[4] Procl., *in Tim.*, 129, e. « Théodore, suivant ici Amélius, διττοὺς εἶναί φησι νόας, τὸν μὲν εἰς τὰ ὅλα, τὸν δὲ εἰς τὰ μέρη διῃρημένον, ταῦτα δὲ τὰ αὐτὰ τῷ κατὰ γένη καὶ καθ'ἕν, c'est-à-dire cette division est identique à celle qu'exprime Platon par les mots κατὰ γένη et καθ'ἕν, par genres et par individus.

[5] Allusion au passage du *Timée*, 35, a. τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο.

[6] *Tim.*, 36, b. ταύτην οὖν ξύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας (ce sont des lignes droites), κατέκαμψεν εἰς κύκλον (ce sont les cercles).

[7] *Tim.*, id., id. σχίσας.

[8] Procl., *in Tim.*, 206, c. Sur toute cette interprétation de la forma-

et que les autres âmes ; nous sommes, comme elles, toutes choses, parce que notre âme a toutes les idées en soi et même qu'elle est toutes les idées[1], les planètes même et les astres immobiles, langage excessif qui est bien éloigné, dit Proclus, de la vraie théorie platonicienne[2]. Comme Plotin, et contrairement à l'opinion d'Iamblique qu'accepte Proclus, Théodore soutenait qu'il y a en nous, dans la partie la plus élevée de notre âme, quelque chose qui échappe à la prise des passions et qui pense toujours[3], c'est-à-dire qui est constamment en acte. La raison qui est cette partie supérieure, échappe à la relativité; la vie, l'âme vitale, qui a rapport au corps, est soumise à la relativité, ἐν σχέσει; l'âme même, qui est intermédiaire, est à moitié l'un, à moitié l'autre[4], et partant à moitié divisible, à moitié indivisible.

Au fond et en résumé, le système triadïque de Théodore,

tion de l'âme dans Platon, des rapports numériques suivant lesquels elle est composée (*in Tim.*, 225, e), sur la signification philosophique des quatre lettres du mot ψυχή et du mot ἕν, Proclus dit que tout cela est fort ingénieux, ταῦτα δὲ πάντα εὕρηται μὲν κομψῶς (*in Tim.*, 207, a), mais qu'en analysant le diagramme de Platon, Théodore a plutôt suivi la théorie des nombres monadiques des Pythagoriciens que les idées que ces nombres expriment, εἰς δὲ τοὺς μοναδικοὺς ἀναπέμπει τὴν ἀνάλυσιν τοῦ Πλατωνικοῦ διαγράμματος, οὐκ εἰς τοὺς λόγους τοὺς ἀπ' ἐκείνων βλέπων. Ailleurs, Proclus signale cette manie de tirer une interprétation de la figure des lettres, des mots et de leur prononciation (*in Tim.*, 226, b). ὁ μὲν οὖν Θεόδωρος τοιαῦτα ἄττα φιλοσοφεῖ περὶ τούτων, ἀπὸ τῶν γραμμάτων καὶ τῶν ἐκφωνήσεων τὰς ἐξηγήσεις ποιούμενος... ὁ δέ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἅπασαν τὴν τοιαύτην θεωρίαν ἀπεῤῥάπισεν ἐν ταῖς πρὸς τοὺς ἀμφὶ Ἀμέλιον, οὕτω γὰρ ἐπιγράφει τὸ κεφαλαῖον, καὶ δὴ καὶ Νουμήνιον ἀντιῤῥήσεσιν.

[1] ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἴδη ἐστί, titre d'un traité de psychologie de Théodore, cité par Némésius (*de Nat. hom.*, 51), où il émettait, d'accord avec Porphyre et Cronius, l'opinion que les animaux eux-mêmes possèdent la raison.

[2] *In Tim.*, 314, e. τὴν ἡμετέραν ψυχὴν ὁμοούσιον εἶναι τῇ τε τοῦ παντὸς καὶ ταῖς ἄλλαις, καὶ εἶναι ἡμᾶς πάντα ἀσχέτως, πλάνητας καὶ ἀπλανεῖς καὶ τὰ ἄλλα, καθάπερ ἐκείνας, ὥσπερ πού φησι καὶ ὁ Ἀσιναῖος Θεόδωρος· ἡ γὰρ τοιαύτη μεγαλοῤῥημοσύνη πόῤῥω τῆς Πλάτωνός ἐστι θεωρίας.

[3] Procl., *in Tim.*, d. παῤῥησιασώμεθα πρὸς Πλωτῖνον καὶ τὸν μέγαν Θεόδωρον ἀπαθές τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ ἀεὶ νοοῦν.

[4] Procl., *in Tim.*, 183, d. e. εἰ βούλει τὰ τοῦ γενναίου Θεοδώρου παραλαμβάνειν ἐν τούτοις, ὁ μὲν νοῦς ἄσχετός ἐστιν, ἡ δὲ περὶ τὸ σῶμα ζωὴ ἐν σχέσει, μέση δὲ ἡ ψυχή, ἡμισχετός τίς οὖσα. Simplicius (*in de An.*, p. 53, ed. Hayduck), oppose σχέσις à οὐσία, et la confond presque avec σύνθεσις et

plus compliqué encore que celui d'Iamblique, plus obscur dans l'exposition, plus scolastique dans la forme, plus pénible dans le développement, pose au-dessus de l'intelligible un seul un, ineffable et cause de toute perfection. Ses triades d'essences, intelligibles, intellectuelles, démiurgiques, constituent le moyen terme et l'intermédiaire entre cet un et la sphère psychique, ou le monde de l'âme et de la vie, c'est-à-dire le monde réel, puisque tout être est vie, et toute vie est âme.

λόγος : c'est un rapport, une relation. C'est pourquoi il dit que τὴν ψυχὴν οὐσίαν ἀλλ'οὐ σχέσιν, parce que la composition et le λόγος est une sorte de σχέσις des choses mélangées les unes avec les autres, ὅτι σχέσις τις καὶ ἡ σύνθεσις καὶ ὁ λόγος πρὸς ἄλληλα τῶν μιχθέντων. Mais si l'âme n'est pas en essence une relation, un pur rapport, comme une harmonie, elle a des relations et trois espèces de relations, σχέσεις, l'une au corps, l'autre à elle-même, la troisième à ce qui est au-dessus d'elle.

CHAPITRE QUATRIÈME

LE LIVRE DES MYSTÈRES DES ÉGYPTIENS

Tout en maintenant et en essayant de prouver que le caractère des doctrines d'Iamblique est essentiellement philosophique, je n'ai pas entendu contester que c'est à lui surtout que se rattachent les efforts de ces esprits plus pratiques et plus politiques que philosophes, qui pour soutenir la lutte contre le christianisme, ont essayé de démontrer que le polythéisme hellénique pouvait satisfaire en même temps à la raison et à la science la plus sévère et aux besoins religieux les plus purs et les plus mystiques de l'âme.

C'est dans sa théologie que les Maximus, les Chrysanthius, les Ædésius, les Salluste, vont chercher leurs arguments et leurs moyens d'attaque et de défense, de polémique et d'apologie [1]. C'est à l'aide de ses principes qu'ils veulent construire une religion dogmatique, un système organisé de croyances formant un tout complet, ne s'apercevant pas qu'ils vont contre toute la tradition, contre l'esprit et l'idée même

[1] Th. Gale, dit : *Ad lib. de Myst.*, p. 213 : « Animæ unionem cum Diis acquiri per philosophiam voluit Porphyrius, Plotinus, reliquique proprie dicti philosophi : per theurgiam Iamblichus, Syrianus, Proclus et ἱερατικοί omnes ». Il ne fait là que traduire le passage d'Olympiodore (*in Phædon*, n. 170, p. 97, ed. Finckh) : « Οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος, καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικήν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες. » Ces *Hiératiques* sont rapprochés des θεολόγοι par Olympiodore (*in Phædon*, n. 41, p. 160, ed. Finckh) : ὡς ὅτε Τίμαιος καὶ οἱ ἱερατικοί φασι καὶ οἱ θεολόγοι.

de l'hellénisme, qui n'a jamais admis et ne pouvait admettre que la pensée religieuse pût être ainsi enchaînée, fixée, immobilisée pour jamais. L'esprit grec est la vie ; la vie est mouvement et le mouvement de la pensée est par essence liberté. Bien que cet effort soit d'un caractère politique plutôt que philosophique et touche par suite faiblement notre sujet, il ne sera pas hors de propos d'en dire quelques mots, ne fût-ce que pour montrer ce que cette tentative même contenait d'idées philosophiques.

Un résumé sommaire de l'ouvrage appelé couramment *Le Livre des Mystères* [1] suffira pour donner une idée des sentiments et des théories de ce groupe de personnages, demi-philosophes, demi-politiques, demi-sophistes et rhéteurs, qui, par des artifices subtils de dialectique, voulaient montrer que ces puissances divines, dont personne, à cette époque, ne contestait l'action surnaturelle et miraculeuse sur les évènements et les choses de ce monde, étaient précisément les dieux que la Grèce avait de tout temps connus et adorés et enseigné à tous les peuples civilisés d'adorer comme elle, et cela en appliquant et en développant les principes d'une science purement rationaliste et d'une théologie rigoureusement philosophique [2].

[1] Le vrai titre de l'ouvrage, édité pour la première fois par Th. Gale, en 1678, et depuis en 1857 par Porthey, est : « Réponse du professeur Abammon à la lettre de Porphyre à Anébo, et solution des objections qui y sont présentées ». Un manuscrit, dans une note reproduite par Gale, affirme que Proclus, dans son commentaire sur les *Ennéades*, l'attribuait à Iamblique. Nous n'avons pas d'autre autorité que ce témoignage anonyme, d'une date inconnue. Rien ne nous oblige à y ajouter foi. Meiners (*Comm. Soc. Goetting*, t. IV, p. 50), cherche à prouver que ce renseignement n'est pas exact.

[2] L'auteur accepte en effet tous les principes philosophiques de la théologie rationnelle d'Iamblique : Un Dieu un, immuable dans son unité ; — Un second Dieu, qui s'épanche pour ainsi dire du premier, et qui est le principe de l'être, de l'intelligible, du bien. — L'être ou l'intelligible, τὸ πρῶτον νοητόν, où les dieux ont leur séjour. — La raison, ὁ νοῦς, distinct de l'intelligible, τὸ πρῶτον νοοῦν ; — Les idées immatérielles, l'âme supra-cosmique et l'âme intramondaine, intermédiaires par lesquelles Dieu crée le monde par sa volonté et sa pensée ; — les

« La connaissance, γνῶσις, n'est pas l'union avec le divin, qui est la dernière fin de la sagesse ; car entre la connaissance et son objet, il y a une sorte de séparation, une sorte de différence[1]. Ce que nous disons s'applique aux hommes comme aux espèces d'êtres supérieurs à nous, mais inférieurs aux dieux, c'est-à-dire les démons, les héros, les âmes parfaites. La conscience des dieux est innée[2], σύμφυτος, chez tous ces êtres immortels qui leur font cortège. Il en est ainsi de nous. De même donc que ces êtres ont éternellement l'être et l'ont éternellement identique, de même aussi l'âme humaine sera unie toujours de la même manière aux dieux non par la connaissance proprement dite, qui, produite soit par l'imagination ou par l'opinion ou par une sorte de raisonnement, commence à un moment donné dans le temps et ne saurait atteindre une essence qui dépasse toutes ces facultés de l'esprit[3] ; cette union s'opère par des pensées pures, sans souillure aucune, que l'âme a éternellement reçues des dieux et par lesquelles elle leur est intimement attachée. Il ne faut pas croire, comme tu sembles le faire, dit l'auteur à Porphyre, que la connaissance des choses divines est identique à celle des au-

dieux invisibles ou νοητοί; les dieux visibles, νοερὰ εἴδη; les esprits sidéraux et toutes leurs espèces et tous leurs ordres liés à des corps, quoique leur existence préexiste à ces corps et que leur essence en soit séparable, χωριστῶς αὐτῶν προϋπάρχει (*De Myst.*, I, 19) ; — Les démons, déjà très éloignés des dieux ; — les âmes humaines ; — les héros. L'âme humaine, incorporelle dans sa véritable essence, est élevée au-dessus de toute passivité ; sa partie inférieure est seule soumise à la fatalité, c'est-à-dire aux lois de la nature physique, tandis que l'élément supérieur et essentiel en est exempt, et, avec l'aide des dieux, peut s'élever jusqu'au rang des anges (*De Myst.*, VIII, 2 ; VIII, 3; I, 15; III, 28). διὰ τῶν ἀΰλων εἰδῶν, διὰ τῆς ἀϊδίου τε καὶ ὑπερκοσμίου καὶ ἐγκοσμίου ψυχῆς.

[1] *De Myst.*, I, 3. διείργηται γὰρ αὕτη πως ἑτερότητι. C'est un principe admis et même posé par la philosophie néo-platonicienne.

[2] *Id.*, id., l. l. ἡ σύμφυτος αὐτῶν κατανόησις, la connaissance consciente, la foi de la raison en eux.

[3] *De Myst.*, I, 3. οὕτως καὶ ἀνθρωπίνη ψυχὴ τῇ γνώσει πρὸς αὐτοὺς συναπτέσθω. Il parait nécessaire de suppléer μὴ devant τῇ γνώσει, quoique les Mss. soient d'accord avec Th. Gale sur la leçon. C'est une idée empruntée aux croyances orientales : les doctrines religieuses doivent être immuables, κατὰ τὰ αὐτά, comme leurs objets.

tres choses, se produit de la même manière et est soumise aux mêmes lois, par exemple au principe de contradiction, qui veut que de deux contraires l'un soit nécessairement vrai[1], comme l'enseigne la logique. Entre ces deux formes de la connaissance, il n'y a aucune analogie. La connaissance des dieux est affranchie de toute contradiction, s'élève au-dessus de ce principe de la raison et de la dialectique[2] : elle ne consiste pas dans un consentement, un acquiescement donné à ce moment même, ou qui se produit dans le temps : elle coexiste à l'âme, dans l'âme, éternellement et sous une forme identique[3]. Maintenant, puisque tous les procédés de la raison sont insuffisants pour donner à l'âme la vraie connaissance des dieux, puisque ce sont les dieux eux-mêmes qui la lui donnent en se donnant de toute éternité à elle, puisqu'alors il n'y a plus de différence entre l'âme et les dieux ni entre les dieux et les démons, quoique ceux-ci aient un corps et que les dieux soient incorporels, toutes les objections qu'on soulève contre l'action immédiate des dieux sur nous ou de nous sur les dieux tombent, puisqu'il n'y a là qu'une même essence. L'action s'exerce du même sur le même en tant que même Rien ne s'y oppose donc et il n'y a plus aucune raison de douter que les prières, les incantations et les autres pratiques magiques puissent amener les dieux à nous accorder ce que nous leur demandons[4]. Les œuvres et les opérations des dieux ne s'accomplissent pas par l'opposition et la différence, δι' ἐναντιώσεως ἢ διαφορήτητος, comme se produisent les choses phénoménales,

[1] *De Myst.*, I, 3. δίδοσθαί τε ἀπὸ τῶν ἀντικειμένων τὸ ἕτερον μόριον ὥσπερ εἴωθε καὶ ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς προτεινομένων.

[2] Id., *id.*, l. l. ἐξήλλακται γὰρ αὐτῶν ἡ εἴδησις ἀντιθέσεώς τε πάσης κεχώρισται.

[3] Id., *id.*, l. l. ἀλλ' ἦν ἐξ ἀϊδίου μονοειδὴς ἐπὶ τῇ ψυχῇ συνυπάρχουσα. L'homme et son être sont inséparablement unis à Dieu, enveloppés et remplis de lui. Ce que nous possédons de lui n'est donc pas une connaissance, qui laisse une différence entre le sujet et l'objet : ce que nous possédons, c'est Dieu même; nous sommes un avec lui.

[4] Id., *id.*, I, 10, 21.

mais toute opération en eux se fait par l'identité, par l'unification, par l'accord. Si donc nous établissons une différence entre ce qui appelle et ce qui est appelé, entre ce qui commande et ce qui est commandé, entre ce qui est meilleur et ce qui est inférieur, nous transportons, et nous avons tort de transporter l'opposition, la contrariété, τὴν ἐναντίοτητα, qui est le caractère des productions du devenir, aux biens inengendrés des dieux[1]. Ainsi, la différence qui dans toute connaissance rationnelle subsiste entre l'objet et le sujet, entre ce qui est passif et ce qui n'est pas passif, s'efface et s'évanouit quand il s'agit de la conception des dieux.

Il reste sans doute encore une différence, mais une différence de degrés dans la perfection ; le degré supérieur est uni à l'inférieur à peu près comme l'âme est unie au corps, en sorte que le supérieur ne peut pas recevoir de l'inférieur la moindre influence passive[2]. C'est pourquoi l'émanation ne se produit pas par un acte de l'être d'où elle procède, mais par l'acte de celui qui procède. C'est ainsi que l'un suprême, le dieu qui se suffit à lui-même s'est lui-même donné la lumière de la vie, et c'est en cela qu'il e t le père de lui-même et absolument indépendant[3].

S'il n'y a pas de différence essentielle entre les dieux et nous, il y en a moins encore entre les dieux incorporels et les divinités inférieures qui ont un corps. La corporéité ne peut pas établir ici la différence d'essence ; sans quoi on pourrait dire d'un côté que les dieux, la ligne, le temps, de l'autre les démons, le feu et l'eau appartiennent au même genre. Mais admettons cette distinction : si l'on demande comment les divinités sidérales peuvent être des dieux puisqu'elles sont visibles, s'il est vrai que les dieux incorporels sont seuls dieux, nous répondrons que leur corporéité n'altère pas leur

[1] *De Myst.*, IV, 3.
[2] *De Myst.*, I, 10.
[3] Id., *id*,, VIII, 2. ἀπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τούτου ὁ αὐταρκὴς θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε· διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρκης.

caractère divin, parce qu'ils ne sont pas enveloppés par ces corps, οὐ περιέχονται, mais qu'au contraire ils enveloppent leurs corps, περιέχουσι τὰ σώματα, de leurs vies et de leurs activités divines; ils ne se replient pas sur leurs corps, οὐ πρὸς τὸ σῶμα ἐπιστρέφονται, pour s'en assimiler l'essence; c'est le corps qu'ils possèdent qui se retourne, en cherchant à s'assimiler à elle, vers sa cause divine. Leur corps n'est pas un obstacle ni un empêchement à leur perfection intellectuelle et incorporelle ; il ne s'interpose pas pour en troubler les fonctions. Ce corps n'a pas besoin qu'on s'occupe de lui, mais par sa nature propre, par un mouvement *en quelque sorte*[1] spontané, il obéit sans avoir besoin qu'une main plus puissante le gouverne ; il suit le mouvement qui fait remonter les dieux vers l'un, et s'y élève lui-même de lui-même et d'une façon toujours la même. Disons plus : les corps célestes ont une essence très semblable à l'essence incorporelle des dieux. Si celle-ci est une, ce corps est simple ; si elle est sans parties, il est indivisible ; si elle est immuable, il ne souffre jamais de changement.

C'est pour cela que le corps sidéral n'est pas un mélange de contraires ni d'éléments différents, comme ceux qui composent le nôtre, que l'âme dans son union avec le corps ne fait pas un animal de deux, que les animaux divins du ciel sont en toute leur substance semblables, parfaitement unis, ne faisant absolument qu'un tout[2], n'ayant qu'une même et unique essence, et ne sont pas composés[3]. Les principes supérieurs dans ces dieux du ciel ont toujours la même prédominance ; les inférieurs sont suspendus aux premiers et n'ont pas la puissance de les assimiler et de les abaisser à eux-mêmes :

[1] τρόπον τινά, car la matière, évidemment, ne peut se mouvoir réellement elle-même.

[2] *De Myst.*, I, 17. δι'ὅλων τε ὅλα.

[3] L'auteur cherche ici à répondre à l'argument de Porphyre qui soutenait que les dieux étaient des substances intelligibles et d'essence pure, c'est-à-dire n'étaient pas composés d'un corps et d'une âme, et qui demandait si des dieux pouvaient être composés.

tout leur être se concentre en une même harmonie, en un même ensemble; ils sont dans leur tout des dieux en quelque sorte incorporels, parce que l'essence divine, qui domine en eux, constitue dans toutes leurs parties la même essence, une et entière : ainsi tous les dieux visibles du ciel sont des dieux et des dieux pour ainsi dire incorporels [1].

Les démons eux-mêmes sont des divinités, quoique inférieures de nature parce qu'ils ont un corps. Le fait de veiller à son corps n'apporte aucune diminution de dignité aux êtres chez lesquels le corps obéit docilement à l'âme, est contenu par l'élément supérieur, se tourne et se porte vers cet élément, ne lui apporte aucun obstacle. Mais le fait qu'un élément de nature phénoménale s'ajoute à leur essence, que par là ils sont nécessairement soumis à la divisibilité donne aux démons une place inférieure. En un mot les dieux commandent et président à l'ordre des êtres et des choses ; les démons leur servent de ministres, reçoivent les ordres que leur donnent les dieux, exécutent spontanément et avec empressement les pensées, les volontés, les injonctions des dieux. Les dieux sont absolument affranchis de toutes les forces qui poussent à la génération, εἰς τὴν γένεσιν ; les démons n'en sont pas tout à fait exempts [2].

Si les dieux et les démons n'ont pas de corps, ou ont un corps pour ainsi dire incorporel, ou du moins un corps qui n'est qu'un serviteur docile et un agent empressé de leurs

[1] *De Myst.*, I, 17. οὔτε ἡ ψυχὴ πρὸς τὸ σῶμα συνεπάγη εἰς ἓν ἐκ δύο ζῷον, ἀλλ'ὅμοια πάντη καὶ συνηνωμένα, δι'ὅλων τε ὅλα καὶ μονοειδῆ καὶ ἀσύνθετα τὰ κατ'οὐρανὸν τῶν θεῶν ἐστὶ ζῷα· τῶν μὲν γὰρ κρειττόνων ἐν αὐτοῖς ἀεὶ ὑπερεχόντων ὡσαύτως, τῶν δὲ ἐλαττόνων ἐξηρτημένων τῆς προτέρων ἀρχῆς καὶ οὐδέποτε αὐτὴν εἰς ἑαυτὰ κατατεινόντων, τῶν δ'ὅλων εἰς μίαν σύνταξιν καὶ μίαν συντέλειαν συναγομένων καὶ τρόπον τινὰ πάντων ἀσωμάτων ὄντων καὶ θεῶν δι'ὅλου, διότι τὸ θεῖον εἶδος ἐν αὐτοῖς ἐπικρατοῦν δι'ὅλων τὴν αὐτὴν πανταχοῦ ὅλην μίαν οὐσίαν ἐντίθησιν· οὕτω μὲν οὖν οἱ κατ'οὐρανὸν ἐμφανεῖς θεοί τέ εἰσι πάντες καὶ τρόπον τινά ἀσώματοι. Il est superflu de faire remarquer les défauts de style de cette exposition, remplie de répétitions inutiles et d'incorrections grammaticales. J'ai voulu en donner ici un échantillon.

[2] *De Myst.*, I, 20.

résolutions et de leurs desseins, comment y a-t-il des dieux bons et des dieux méchants? Mais c'est là une opinion des astrologues qui n'a aucun fondement dans la réalité. Il n'y a que des dieux bons; ils nous procurent tous et toujours des choses bonnes; ils ont tous uniformément le regard tourné uniquement vers le beau et le bien. Néanmoins leurs corps sont doués de propriétés innombrables, les unes permanentes, qui ont leur fondement dans la nature des corps, les autres qui en émanent, s'épanchent dans la nature du monde et dans le monde même, se répandent en ordre dans tout le système des choses phénoménales et s'étendent sans obstacle jusque dans les choses individuelles. De même que le devenir participe à l'être sous le mode phénoménal, le corps à l'incorporel sous la forme corporelle, de même les choses de la nature phénoménale et matérielle participent d'une façon désordonnée et irrégulière, aux choses immatérielles et aux corps éthérés supérieurs à la nature et à la génération[1]. S'il y a des démons méchants, la théurgie du moins ne s'occupe pas d'eux[2].

La plénitude de la puissance des principes suprêmes a pour essence naturelle et éternelle de dominer dans ce monde l'universalité des choses, d'être également présente en toutes et d'y être égale, sans éprouver aucun empêchement ni résistance. Par conséquent les choses premières envoient leur lumière jusque dans les dernières, les immatérielles sont présentes immatériellement aux matérielles. Il y a ainsi, qu'on ne s'en étonne pas, une matière en quelque sorte pure, en quelque sorte divine, qui engendrée du père et du démiurge de l'univers, possède, et c'est là son essence propre, la disposition à recevoir les dieux, et en même temps rien n'empêche les êtres supérieurs d'illuminer les êtres qui leur sont inférieurs; rien n'empêche la matière de participer aux

[1] *De Myst.*, I, 18.
[2] *De Myst.*, III, 31.

principes qui lui sont supérieurs, en sorte que celle qui est parfaite, pure, semblable au bien, soit la demeure convenable et comme le séjour approprié des dieux[1]. L'élément terrestre lui-même n'est pas privé de la société divine et a reçu de cette société une fonction, une dignité divine : les dieux ont jugé la matière assez noble pour la visiter et y apparaître[2]. S'appuyant sur ce principe général[3], l'art de la théurgie a cherché et trouvé les éléments matériels, réceptables naturels de chaque dieu, d'après son caractère particulier; il combine les minéraux, les végétaux, les animaux, les aromates sacrés, parfaits, divins, et de tous ces éléments il compose une matière qui puisse être pour un dieu une demeure parfaite et pure Car il ne faut pas condamner et maudire toute matière, mais celle-là seulement qui est étrangère à la nature des dieux Seulement il faut savoir choisir celle qui a des affinités avec eux, qui peut être en harmonie avec leur essence, quand on veut leur bâtir des temples, leur élever des statues, leur sacrifier des victimes; car ni aucun pays de la terre ni les hommes qui l'habitent ne pourraient jouir et bénéficier de la présence des dieux, si d'abord et préalablement une telle initiation n'était instituée. Il faut donc croire aux paroles des mystères et aux visions bienheureuses, à savoir qu'il y a une certaine matière qui nous est donnée par les dieux et qu'elle est dans une certaine mesure d'une nature semblable à ceux qui nous l'ont donnée. C'est cette matière dont le sacrifice et l'hommage provoquent les dieux à nous apparaître, les invitent à s'emparer directement de nous, leur permettent de nous assister et de se révéler manifestement à nous[4].

[1] *De Myst.*, V, 23. οὐκ ἀνάρμοστος.
[2] *Id.*, l. l. ἱκανὴν οὖσαν χωρῆσαι τοὺς θεοὺς.
[3] Ainsi, c'est la théurgie qui aspire à prendre un caractère philosophique, et non la philosophie qui revêt un caractère théurgique.
[4] *De Myst*,, V. 23. Les apparitions des dieux qui varient suivant leurs différents ordres sont traitées au chap. II, 3, et la réalité de ces phénomènes miraculeux, ou du moins leur possibilité métaphysique s'ex-

Ce n'est pas une pensée rationnelle, ἡ ἔννοια, qui lie les théurges aux dieux; car qu'est-ce qui empêcherait alors les personnes qui s'adonnent à la philosophie spéculative de posséder l'union théurgique avec les dieux? or ils ne la possèdent réellement pas, du moins sous cette forme, οὕτως,[1]. C'est l'accomplissement des pratiques mystérieuses, religieusement opérées et qui dépassent toute pensée, c'est la puissance de symboles qui se dérobent à la raison et que les dieux seuls comprennent, c'est là ce qui produit l'union *théurgique*[2].

Ainsi la pratique de ces opérations ne fait pas que nous les comprenions; car alors ce serait un acte intellectuel et dont nous serions les auteurs : or ni l'une ni l'autre de ces suppositions n'est exacte, puisque en l'absence de tout acte personnel de pensée, ces symboles accomplissent par eux-mêmes leur œuvre propre, et en même temps la puissance mystérieuse des dieux auxquels ils se rapportent reconnaît ces images propres, de soi-même et spontanément, et n'a pas été éveillée par notre pensée; car il n'est pas conforme à la nature des choses que ce qui enveloppe soit mis en mouvement par ce qui est enveloppé, le parfait par l'imparfait, le tout par la partie. Ce ne sont pas nos pensées qui d'une façon prédominante appellent les causes divines et les éveillent à l'acte; cependant nos pensées, les dispositions générales et pures de l'âme, notre état de perfection morale sont nécessaires et doivent préexister comme causes coopérantes. Mais au fond et proprement, κυρίως, ce qui éveille la volonté

plique par le fait que présents partout et toujours tout puissants, ils peuvent se manifester et se montrer où, quand et comment ils le veulent (*De Myst.*, I, 8).

[1] *De Myst.*, II, 11. La distinction de la philosophie et de la théurgie est ouvertement exprimée, même par l'auteur du livre *Des Mystères :* οὐδὲ γὰρ ἡ ἔννοια συνάπτει τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργούς· ἐπεὶ τί ἐκώλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν πρὸς τοὺς θεούς. Il y a donc une union philosophique avec Dieu, mais qui diffère de l'union théurgique, νῦν δὲ οὐκ ἔχει τόγε ἀληθὲς, οὕτως.

[2] *De Myst.*, l. l. ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀῤῥήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία ἥτε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνοις συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἕνωσιν.

divine ce sont les symboles divins[1]. Ainsi par suite de l'analogie d'essence entre ces symboles et les divinités respectives qu'ils concernent, les dieux ne sont mis en mouvement que par eux-mêmes et non par aucune chose inférieure.

Les symboles des dieux ont reçu une sorte de pouvoir d'agir spontanément et librement sur eux-mêmes[2]. La prière elle-même, qui est l'acte théurgique par excellence, le plus puissant et le plus haut, ne fait pas descendre les dieux vers nous mais nous fait monter jusqu'à eux. Le théurge n'exerce donc pas d'action sur les dieux; mais par l'accomplissement de certains actes mystérieux, de certains rites, il se met dans une disposition favorable à l'action des dieux sur lui[3].

Le premier de tous les principes de la théurgie est de connaître les ordres divers des dieux pour y conformer la loi des sacrifices qui les concernent. D'abord établissons la distinction entre les dieux matériels, τοὺς μὲν ὑλαίους τῶν θεῶν, et les dieux immatériels; les dieux matériels sont ceux qui contiennent et enveloppent en eux-mêmes la matière et qui lui donnent l'ordre et la beauté; les dieux immatériels sont ceux qui sont absolument affranchis de la matière et la dominent. D'après les règles de l'art hiératique, il faut commencer à pratiquer les actes hiératiques envers les dieux matériels; sans quoi nous ne pourrions nous élever à ceux qui concernent les dieux immatériels.

Les premiers ont une certaine communauté d'essence avec la matière, en tant qu'ils la gouvernent, président et commandent à tous les phénomènes matériels, tels que la divi-

[1] C'est-à-dire que ce sont les dieux eux-mêmes qui agissent sur eux-mêmes, puisque ces symboles matériels viennent d'eux et sont remplis d'eux.

[2] *De Myst.*, II, 11. οὕτως τὰ τῶν θεῶν αὐτὰ ὑφ'ἑαυτῶν ἀνακινεῖται... ἐνδεχόμενά τινα εἰς ἑαυτὰ ἀρχὴν τῆς οἰκείας ἐνεργείας. L'action des dieux, éveillée par les pratiques et les cérémonies théurgiques, consiste ainsi à transformer certains éléments matériels particuliers, propres à leur servir de réceptacles, en les immatérialisant, les divinisant, les identifiant à eux-mêmes. C'est une sorte de transubstantiation.

[3] *De Myst.*, I, 12.

sion des parcelles, le choc et la résistance, le changement de forme, la production, γενέσεως, la destruction de tous les corps matériels. Si donc on veut rendre aux dieux un culte théurgique, c'est-à-dire qui corresponde à leur nature et à leur fonction spéciale, il faut leur rendre un culte matériel, puisqu'ils sont matériels eux-mêmes[1]. Examinons maintenant conformément à ce que nous venons de dire l'institution des deux modes de pratiques théurgiques. Parfois nous sommes tout âme, nous sommes en dehors du corps, élevés dans la nue en esprit, avec les dieux tout immatériels[2]; parfois nous sommes enchaînés dans ce corps que nous traînons comme l'huître sa coquille[3], nous sommes enveloppés par la matière, nous sommes semblables à des corps[4]. Il y a donc un double mode de culte théurgique. L'un sera simple, incorporel, pur de tout caractère phénoménal : c'est celui qui appartient aux âmes pures[5]; l'autre est rempli de corps, de toutes les pratiques matérielles : c'est celui qui convient aux âmes qui ne sont pas pures, qui ne sont pas affranchies de toutes les choses de la génération. Il y a ainsi deux espèces de sacrifices : les uns sont les sacrifices des hommes absolument purifiés, qui ne peuvent être, et encore bien rarement, le privilège que d'un seul homme, comme dit Héraclite, ou d'un bien petit nombre facile à compter, de ceux qui, par une puissance extraordinaire de *la raison*, s'éloignent de la nature matérielle et n'ont de commerce qu'avec l'esprit séparable et sans mélange; ceux-là adorent uniquement par le silence l'être suprême, le premier pensant et le premier pensé[6]. Le

[1] *De Myst.*, V, 14. προσεκτέον αὐτοῖς τὴν θεραπείαν ἐνύλοις οὖσιν αὐτοῖς ἔνυλον οὖσαν.

[2] *De Myst*,, V, 14. ὅτε μὲν γὰρ ὅλη ψυχὴ γινόμεθα καὶ ἐσμὲν ἔξω τοῦ σώματος μετέωροί τε τῷ νῷ μεθ'ὅλων τῶν ἀΰλων θεῶν μετεωροπολοῦμεν.

[3] *De Myst.*, V, 15. ἐν τῷ ὀστρειώδει σώματι.

[4] *De Myst.*, l. l. σωματοειδεῖς.

[5] Les âmes pures n'ont donc pas besoin des pratiques théurgiques.

[6] *De Myst.*, VIII, 2. διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται. V, 18. ὑπερφύει τινὶ δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι τῆς φύσεως μὲν ἀφίστανται, πρὸς δὲ τὸν χωριστὸν καὶ ἀμιγῆ νοῦν περιάγονται.

culte de la raison est donc même par la théurgie reconnu supérieur au culte pratique et matériel. Mais ce culte purement intelligible et intellectuel, qui complète, achève et couronne le culte théurgique, hiératique, il ne faut pas le recommander universellement, à tous les hommes, ni en faire immédiatement le culte commun de tous ceux qui commencent à pratiquer la théurgie, ni même le prescrire à tous ceux qui sont arrivés à moitié chemin dans cette voie de la vie religieuse[1]. Les autres sacrifices matériels corporels, changeants et variés, sont ceux qui conviennent à des hommes encore emprisonnés dans le corps. Par conséquent nous tous qui sommes dans ces conditions, non-seulement nous devons, dans nos pratiques religieuses, ne négliger aucun dieu, aucun des démons[2] qui sont les gardiens des mystères[3] et adresser à tous un culte qui varie et s'harmonise avec leur nature propre; mais encore nous devons, tout en reconnaissant qu'il y a un culte plus parfait et plus pur, commencer par le culte théurgique qui est pour presque tous les hommes la voie unique et nécessaire du salut et du bonheur[4]; car si l'on voulait tout de suite pratiquer le plus parfait on risquerait de n'obtenir ni les biens matériels que l'un procure, ni les biens immatériels qui sont le résultat de l'autre.

Il ne m'a pas paru inutile de mettre sous les yeux du lecteur, par un assez grand nombre d'extraits presque littéralement traduits, ce document curieux, qui intéresse sans doute beaucoup plus l'histoire des religions que celle de la philosophie, mais qui prouve, par sa doctrine même, que la philosophie est considérée par la théurgie elle-même comme une science distincte et supérieure; l'union de l'âme avec Dieu

[1] *De Myst.*, V, 20. οὐ δεῖ δὴ τὸ ἕνί ποτε μόλις καὶ ὀψὲ παραγιγνόμενον ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τοῦτο κοινὸν ἀποφαίνειν πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους, ἀλλ'οὐδὲ πρὸς ἀρχομένους τῆς θεουργίας ποιεῖσθαι αὐτόχρημα κοινόν, οὐδὲ πρὸς τοὺς μεσοῦντας ἐν αὐτῇ.

[2] *Id.*, V, 21.

[3] *Id.*, VI, 7.

[4] *Id.*, X, 1.

est le but que l'une et l'autre poursuivent comme la fin suprême; mais il y a un mode philosophique d'y atteindre, d'un usage beaucoup plus restreint sans doute, mais d'un ordre beaucoup plus élevé et plus parfait. On a donc eu tort de dire que la philosophie grecque à partir d'Iamblique abandonne son terrain propre pour se perdre dans les rêveries superstitieuses de la magie et de la théurgie, et cela dans l'intérêt d'une tentative de restauration de l'hellénisme religieux.

Ce traité général de théurgie, où le surnaturel s'efforce de se fonder rationnellement, nous fait connaître quelques points intéressants de l'état des esprits à cette époque et du moins de certains esprits. Il est évident que la théurgie, qui, suivant la définition de Proclus, est l'art d'appeler, de provoquer par certains symboles, certaines cérémonies, certaines prières, la puissance infinie et bienveillante des dieux à venir vivifier et illuminer les images par lesquelles l'art les représente, aspire à devenir un système religieux, savant et discipliné : elle comprend, outre la connaissance de ces symboles, une science détaillée et déterminée des ordres divers des dieux, de leurs attributs, de leurs fonctions spéciales, en un mot toute une théologie mystique et surnaturelle; et cette doctrine sur les dieux, ce culte à leur rendre doivent être fixes, immuables comme leurs objets, ὡσαύτως, κατὰ τὰ αὐτά. Mais pour obtenir ces résultats, l'institution d'un clergé organisé et puissant était nécessaire, et dans l'état des mœurs et de l'esprit grecs, elle était impossible.

La fixation de dogmes religieux immuables autant que l'organisation d'une caste sacerdotale étaient absolument contraires à toutes les traditions comme à toutes les tendances de l'hellénisme, où les doctrines religieuses étaient toujours restées vagues et flottantes, et où le prêtre n'avait jamais joué qu'un rôle secondaire et effacé.

L'auteur du *Livre des Mystères* n'ignore pas les difficultés de cette entreprise, et les voit bien là où elles sont, dans la résistance de l'esprit national à toutes ces imaginations des

barbares, Égyptiens ou Chaldéens : « Les opinions et les doctrines ne cessent de changer chez les Grecs, par suite de leur besoin de nouveauté et de leur esprit réfractaire à toute loi[1]. C'est par nature que les Grecs aiment le nouveau ; ils se laissent emporter à tous les vents de la pensée ; ils n'ont en eux-mêmes aucun frein, aucune règle intérieure qui discipline leur raison et la contienne dans des limites fixes[2]. Ils ne savent même pas maintenir et conserver les vérités que les autres peuples leur ont transmises ; mais ils s'empressent de les abandonner ou de les altérer, par suite de cette passion inquiète du nouveau, qui est l'instabilité même. Les barbares au contraire restent immuablement attachés à leurs mêmes mœurs, et immuablement fidèles à leurs mêmes croyances[3]. »

[1] *De Myst.*, VII, 4, 5. μεταβαλλόμενα ἀεὶ διὰ τὴν καινοτομίαν καὶ παρανομίαν τῶν Ἑλλήνων οὐδὲν παύεται· φύσει γὰρ Ἕλληνές εἰσι νεωτεροποιοὶ καὶ ᾄττοντες (vagantes) φέρονται πανταχῇ οὐδὲν ἔχοντες ἕρμα ἐν ἑαυτοῖς.

[2] *De Myst.*, l. l. κατὰ τὴν ἄστατον εὑρεσιλογίαν. Il y a beaucoup d'exagération et d'inexactitudes dans ce portrait de l'esprit grec. Si on veut avoir la vérité tout entière, qu'on relise le discours de Périclès aux Athéniens dans le second livre de Thucydide, et l'on y verra le grand politique constater et célébrer la fidélité de ses concitoyens aux nobles principes de leur civilisation propre en même temps que leur passion magnanime pour la liberté.

[3] *De Myst.*, l. l. βάρβαροι δὲ μόνιμοι τοῖς ἤθεσιν ὄντες καὶ τοῖς λόγοις βεβαίως τοῖς αὐτοῖς ἐμμένουσι. Olympiodore partage encore ce préjugé, dont une amère et cruelle déception n'a pas pu le corriger : « L'Asie, région de l'Orient, pays de la lumière, représente (dans le mythe du Gorgias) les choses célestes ; l'Europe, région du couchant, plongée dans l'ombre, représente les choses terrestres. L'une désigne la vie céleste, l'autre la vie de la terre ». Olympiod, *in Gorg.*, πράξ, 39, f°s 79-80. V. Cousin, *Fragm. de Philos. ancienne*, p. 336).

CHAPITRE CINQUIÈME

PROCLUS ET SES MAITRES.

Iamblique était un Syrien, probablement de Chalcis en Célésyrie. C'est en Syrie qu'il enseigna, et peut-être le milieu oriental où il a vécu, travaillé et pensé, n'a-t-il pas été sans quelque influence sur le tour, le caractère et l'esprit particuliers de sa philosophie. Proclus est également par sa famille, originaire d'Asie, mais de l'Asie mineure, toute grecque et depuis de longs siècles par sa civilisation et son degré de culture intellectuelle. Né à Constantinople vers 410 ou 412[1], il a été élevé dans sa première jeunesse à Xanthus, de Lycie ; après avoir commencé ses études philosophiques et mathématiques à Alexandrie d'Égypte, sous Olympiodore l'ancien et Héron, il se rendit à Athènes pour les compléter. Élève pendant deux ans de Plutarque, il suivit les leçons de Syrianus, à la mort duquel il prit la direction de l'école d'Athènes : il dit lui-même avoir entendu Théodore d'Asiné[2].

Son nom est latin, Proculus ; son père et sa mère portent également des noms latins, Patricius et Marcella. Comme

[1] En 412, le 8 février, à 9 heures du matin, d'après les calculs de Delambre, sur l'horoscope de Proclus reproduit par Marinus, *V. Procl.*, 35. Conf. Cous., *Opp. Procl.*, in-4°, p. 62.

[2] Procl., *in Tim.*, 246, a. τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα καὶ τοῦ Θεοδώρου φιλοσοφοῦντος.

Plotin, il semble appartenir à une famille de race romaine, fixée depuis longtemps en Asie [1].

De la mort d'Iamblique, qui a eu lieu vers 330 après J.-Ch., jusqu'à la naissance de Proclus et surtout jusqu'à l'époque où il s'est fait une réputation déjà grande comme professeur, écrivain et penseur, époque qu'on ne peut reculer au delà de 435 ou 440, il s'écoule un siècle pendant lequel se sont accomplis des évènements au point de vue historique général considérables et considérables particulièrement pour les destinées de la philosophie et de l'esprit grecs. En 325, le concile œcuménique de Nicée avait, sous la présidence de Constantin, dressé le fameux symbole qui définissait les dogmes constitutifs de l'église chrétienne. Les empereurs sont devenus chrétiens ; les masses populaires en majeure partie, surtout dans l'Orient, sont gagnées aux croyances nouvelles, et y apportent la passion et les ardeurs fanatiques des néophytes religieux. Il s'écoulera peu d'années après la mort de Proclus, en 485 [2], jusqu'au décret de Justinien, en 529, qui consacre l'avènement de l'église comme religion d'État, par la prohibition légale d'enseigner publiquement aucune opinion contraire ou même dissidente.

Quelle influence le triomphe politique du christianisme, précédé et suivi de persécutions cruelles, qui composent le long martyrologe trop oublié de l'hellénisme, a-t-il exercée sur le caractère des doctrines philosophiques et sur l'attitude que pouvaient prendre ceux qui osaient les enseigner ou les professer encore ?

Ceux pour qui la philosophie n'avait que la valeur d'une force intellectuelle et morale, qu'on pouvait employer pour conserver l'autorité des traditions religieuses dans les masses

[1] Marin., *V. Procl.*, 6.

[2] La 124e année depuis le règne de Julien, sous l'archontat de Nicanor le jeune, le 17e jour du mois Munychion, ou, suivant les romains, d'avril. Mar., *V. Procl.*, 36. Il fut enterré à Athènes, suivant le rite national et comme il l'avait lui-même prescrit de son vivant.

populaires et dans les pouvoirs politiques, après une lutte qui avait eu ses périls, reconnaissant leur impuissance et la défaite de leurs idées, furent obligés de se taire, ou de se réfugier, pour la pratique de leurs cérémonies, dans le secret et le mystère. Mais les vrais philosophes, ceux qui avaient la passion exclusive de la recherche et de la science pour elles-mêmes, continuèrent leur œuvre et l'œuvre de leurs prédécesseurs. Cela leur était d'autant plus facile qu'ils n'abandonnaient aucun des principes sociaux qu'ils avaient à cœur de défendre. Les destinées de la philosophie n'étaient enchaînées par aucun lien nécessaire à celles du polythéisme, qu'elle avait la première si souvent et si vivement combattu. La philosophie grecque avait toujours eu la conscience de pouvoir, à elle seule, satisfaire les besoins et les désirs religieux de l'âme, dans ce qu'ils ont de plus profond, de plus noble, de plus universel, dans ce qu'ils ont d'éternel. Précisément parce qu'elle vise, par essence, à l'universel et à l'éternel, elle se dégage, dans la mesure où l'homme peut atteindre, des circonstances extérieures. Qui devinerait, à la seule lecture, l'époque où ont vécu Plotin et Proclus? Sans s'en désintéresser complètement, soit pour les combattre, soit pour les soutenir, elle n'attache qu'une importance relative et secondaire, aux formes positives, particulières, variables, transitoires que les sentiments religieux peuvent prendre, par suite du cours des évènements historiques, du milieu et du moment. Je ne vois pas d'Iamblique à Proclus un changement sérieux dans la direction du mouvement philosophique [1]; je ne vois pas à ce moment se réveiller dans le néoplatonisme le sens désintéressé et le goût de la science même [2]; je ne vois pas qu'après avoir, au temps de Julien, failli se perdre

[1] L'élément mystique est tout aussi puissant dans la doctrine de Proclus que dans celle d'Iamblique, mais il garde dans l'une et dans l'autre son caractère philosophique.

[2] Zeller, *die Philos. d. Griech.*, t. V, p. 646. « Erst nachdem dieser Versuch misslungen war, sehen wir die wissenschaftliche Thaetigkeit in der Platonischen Schule auf's neue erwachen ».

dans une tendance d'ordre religieux et pratique, qui négligeait comme secondaire l'intérêt de la recherche pure, l'école revint à la science vraie et aux vraies méthodes philosophiques [1] : par conséquent, je n'attribue pas, comme on l'a fait, à l'insuccès des tentatives de restauration de l'hellénisme un changement de méthode et de fin, que je ne constate pas en fait dans la philosophie de Proclus et de ses successeurs qui, à mon sens, possédés par l'amour vrai de la science, et non pas ramenés par faiblesse de cœur ou prudence politique, se sont adonnés, comme Plotin et Iamblique, à la poursuite des vrais problèmes philosophiques, des problèmes du monde, de la vie, de l'âme, de Dieu.

§ 1er. — *Plutarque.*

Le premier maître de Proclus fut Plutarque, fils de Nestorius, qui professait à Athènes [2], où par le seul fait d'une longue tradition ininterrompue, l'enseignement des doctrines d'Aristote marchait de front avec celles de Platon qui avaient pris dans les chaires d'Alexandrie et de Syrie une importance presque exclusive. Là aussi les études littéraires proprement dites, dont le centre était la rhétorique, balançaient heureusement l'esprit de spéculation à outrance, et

[1] Zeller, *id.*, t. V, p. 675. « So kehrte die Schule von Athen nach dem Misslingen jener praktischen religiose Thaetigkeit zu einem strengeren dialektischen Verfahren zurück ».

[2] C'était lui-même un Athénien (d'après Photius, *Cod.* 214, p. 173). On ne sait d'ailleurs rien de sa vie, si ce n'est qu'il mourut très âgé, alors que Proclus avait 22 ans, c'est-à-dire entre 431 et 435 ap. J.-Ch. Il était né vers 350. On peut admettre qu'il était le disciple de Priscus, lequel, suivant Eunape (*V. Soph.*, p. 102), enseignait encore à Athènes après la mort de Julien, mort en 363. Ædésius avait succédé immédiatement à Iamblique, et avait été le maître de Chrysanthius de Sardes, de Maxime d'Ephèse, de Priscus de Molosses, d'Eusèbe de Myndos, dont Julien fut le disciple, et de Salluste, l'ami de jeunesse de Julien, qui partageait toutes ses opinions religieuses et philosophiques.

par leur caractère pratique rétablissaient dans les esprits adonnés à la haute culture une sorte d'équilibre intellectuel rompu ailleurs du côté de la théologie mystique. On s'accorde à reconnaître ce caractère pondéré et relativement modéré dans l'enseignement [1] de Plutarque qui l'imprima fortement dans l'école d'Athènes Le principe méthodologique qui le dominait, c'était que l'étude des ouvrages d'Aristote, particulièrement de ses ouvrages de logique, est la préparation nécessaire à l'étude et à l'intelligence des doctrines de Platon, et pour me servir du langage métaphorique de Marinus, qu'avant d'arriver à la mystagogie de Platon il fallait être initié aux petits mystères [2]. C'est ce qui faisait dire à Philopon que les commentateurs d'Athènes, οἱ Ἀττικοὶ ἐξηγηταί, doivent être considérés comme formant une école à part [3].

C'est avec Plutarque, qui l'avait commenté, que Proclus lut le traité *de l'Ame* d'Aristote en même temps que le *Phédon* de Platon [4]. On n'a pas un commerce assidu et approfondi avec l'esprit d'Aristote sans en recevoir une puissante

[1] Cette modération et ce bon sens se manifestent même dans la vie pratique : il blâme (Marin., *V. Procl.*, 12) Proclus et Syrianus des excès de leur ascétisme et leur recommande de ne pas épuiser par des abstinences trop austères les forces du corps pour qu'il puisse supporter aisément et docilement les fatigues du travail intellectuel, ὅπως ἂν καὶ τὸ σῶμα ὑπηρετοῦν ἔχοι ταῖς ψυχικαῖς ἐνεργείαις.

[2] Marin., *V. Procl.*, 13. ὥσπερ διὰ τινῶν προτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων εἰς τὴν Πλάτωνος ἦγε μυσταγωγίαν.

[3] Philop., *de An.*, g. 10 et m. 15. C'est à cette direction intellectuelle qu'appartient Thémiste, né vers 317, mort vers 387. A la fois péripatéticien et platonicien, célèbre par son art d'écrire qui lui valut le nom d'Εὐφραδής, il a paraphrasé les *Analytiques postérieures*, la *Physique* et le *Traité de l'Ame* d'Aristote, dans des écrits que nous possédons encore. A la même époque, c'est-à-dire au milieu du IVe et au commencement du Ve siècle, on rencontre Aurélius Macrobius, auteur des *Saturnales*, et à Alexandrie Olympiodore l'ancien, et Hypathie, assassinée par les chrétiens en 415, au mois de mars.

[4] Simplicius et Philopon citent souvent le commentaire de Plutarque sur le *De Anima*. Nous savons que dans l'école de Plotin on lisait déjà concurremment les deux grands maîtres de la philosophie. Mais ce qui n'était qu'une pratique libérale devient, dans l'école d'Athènes, une règle méthodologique.

influence et un besoin particulier dans la conception comme dans l'organisation des idées ; il en naît presque involontairement le sens de la rigueur, de la droiture dans le raisonnement, l'horreur du sophisme, le goût de l'ordre logique, le penchant à la forme déductive et syllogistique de la démonstration. Plutarque, semble-t-il, eut ces qualités et les communiqua à son disciple. Du fond de sa doctrine, nous savons peu de chose : il ne s'écarta pas des principes de l'école néoplatonicienne ; il posait un premier principe, Dieu, l'un ; — un second, la raison, ὁ νοῦς ; - un troisième, l'âme ;—un quatrième, les formes immanentes dans les choses matérielles, c'est-à-dire la nature ;—un cinquième, la matière considérée à part de la forme : ces deux dernières sont le fondement de tout ce qui diffère de l'un. Ce sont là les πρώτισται καὶ ἀρχικαὶ τῶν ὄντων ὑποστάσεις [1].

L'âme humaine possède plusieurs facultés qui sont toutes liées les unes aux autres : la perception sensible est liée à la raison, tout en en restant distincte [2], parce que la conscience

[1] Procl., *in Parmen.*, VI, 27. « En outre, Plutarque, ὁ ἡμέτερος προπάτωρ, notre premier père,—emprunte à l'ancienne interprétation le principe qu'il y a neuf hypothèses, et à la nouvelle que cinq d'entr'elles résultent de l'hypothèse de l'existence de l'un, desquelles il conclut les conséquences vraies, tandis que dans les quatre autres il montre les absurdités qui résultent de l'hypothèse que l'un n'est pas : il admet ainsi τὰς πρωτίστας καὶ ἀρχικὰς τῶν ὄντων ὑποστάσεις, qui comprennent et les hypostases divines et séparées et celles qui apparaissent dans les choses mêmes, τάς τε ἐξῃρημένας καὶ τὰς ἐν αὐτοῖς τοῖς πράγμασιν ἀναφαινομένας, résultant de ce qu'on pose que l'un existe, τῷ εἶναι τὸ ἕν ; et il montre que par l'hypothèse que l'un n'est pas, tout l'ordre des choses est détruit. De là il conclut que la première hypothèse concerne Dieu ; la seconde la raison ; la troisième l'âme ; la quatrième la forme dans la matière, τοῦ ἐνύλου εἴδους ; la cinquième, la matière, ἐν αἷς τὰ ἄλλα ὑπόκειται τοῦ ἑνός. » Peut-être au lieu de τὴν πρώτην ὑπόθεσιν, faudrait-il lire ὑπόστασιν comme plus haut. Je ne vois pas de raison pour modifier avec Zeller et Stallbaum, dans le dernier membre de phrase, ἐν αἷς τὰ ἄλλα... le pronom relatif pluriel et le mettre au singulier, ἐν ᾗ. Les formes et la matière sont toutes deux le fondement des êtres de la nature. Il est clair, par cette citation, que Plutarque avait, sinon par écrit, du moins dans son cours oral, commenté le *Parménide*.

[2] Philop., *de An.*, s. 8, o ; s. 1, u : « L'imagination est distincte de la raison. » Simplic., *id.*, 82, a. o : « Les espèces animales inférieures sont

qui accompagne nécessairement la sensation est un acte de la raison. La conscience de son côté est le produit de l'opinion, δόξα, qui est le degré inférieur de la raison, et forme l'anneau intermédiaire entre la sensation et la raison pure.

L'imagination est distincte de la raison, d'un côté, de la perception sensible de l'autre; voici comment elle naît : l'objet sensible met la sensation en mouvement, et c'est la sensation qui meut l'imagination ; la sensation prend la forme de l'objet sensible et la conserve : c'est à cette forme que s'applique l'imagination, qui n'est que l'application, l'attention de l'âme à la forme sensible demeurée dans la sensation.

L'imagination peut donc être définie : le mouvement de l'âme éveillée, sans discontinuité, par la sensation en acte[1]. L'imagination a deux formes : l'une qui est la limite inférieure de la raison discursive, c'est-à-dire qui touche les intelligibles, l'autre qui touche aux sensations est la partie supérieure de la sensation[2]. L'imagination ressemble donc à un point où se rencontrent et se touchent deux lignes, et qu'on peut considérer à la fois comme un et comme deux, puisqu'il est la limite terminale commune aux deux lignes. De même l'imagination est à la fois un et deux, puisqu'elle ramasse les éléments divers, dispersés, divisés et sans lien des choses sensibles et que d'un autre côté elle pétrit et modèle pour ainsi dire le simple et l'un des choses intelligibles en plusieurs types représentables et en figures diverses[3].

dépourvues de l'imagination, tandis que les corps célestes possèdent la sensation. » Simpl., *id.*, 90, a.

[1] Philop., *de An.*, P. 15, u. et 16, o : « τούτῳ τῷ εἴδει προσβάλλει ἡ φαντασία καὶ ταύτη γίνεται φαντασία, ὥς φησιν ὁ Πλούταρχος, ὅθεν καὶ ὁρίζεται αὐτὴν ψυχῆς κίνησιν ὑπὸ τῆς κατ'ἐνέργειαν αἰσθήσεως προσέχως διεγειρομένην.

[2] Philop., *de An.*, Q. 1. m. τὴν δὲ φαντασίαν διττὴν οἴεται Πλούταρχος, καὶ τὸ μὲν πέρας αὐτῆς τὸ ἐπὶ τὰ ἄνω, ἤγουν, ἡ ἀρχὴ αὐτῆς πέρας ἐστὶ τοῦ διανοητικοῦ· τὸ δὲ ἄλλο πέρας αὐτῆς κορυφή ἐστι τῶν αἰσθήσεων.

[3] Philop., *de An.*, Q. 1. m. οὕτω καὶ ἡ φαντασία δύναται καὶ ὡς ἓν καὶ ὡς

La raison est distincte et séparée de l'imagination comme de la sensation ; et néanmoins tout savoir, toute connaissance a en elle son fondement, son principe. Maintenant la question se pose, comme l'avait posée Aristote[1], de savoir si elle est réellement séparée comme ayant une autre essence que que les deux autres facultés, ou s'il n'y a pour toutes les trois qu'une essence unique, celle de la raison, de laquelle se projettent la sensation et l'imagination, et où les différences et la pluralité sont seulement subjectives, n'existent que dans l'esprit qui les analyse pour les concevoir[2]. Il n'y a pas à hésiter : la première de ces hypothèses, à savoir que la raison a une essence séparable, c'est-à-dire absolument

δύο λαμβάνεσθαι, διότι τῶν μὲν αἰσθητῶν τὸ διῃρημένον εἰς ἓν συναθροίζει, τὸ δὲ τῶν θείων ἁπλοῦν καὶ ὡς ἄν τις εἴποι ἑνικὸν ἐς τύπους τινὰς καὶ μορφὰς διαφόρους ἀναμάττεται. Voici la traduction par M. Bouillet (*Enn. de Plotin*, t. II, p. 665), du passage de Plutarque, cité par Philopon (*de An.*, III. § 30 et 32) : « Après que le sens s'est appliqué à l'objet sensible et en a reçu la forme, il la garde ; c'est à cette forme que l'imagination s'applique pour se la représenter, comme dit Plutarque. Aussi définit-il l'imagination, le mouvement de l'âme qui naît immédiatement de la sensation en acte. Selon Plutarque, l'imagination est double : par une extrémité, elle aboutit à la faculté supérieure, c'est-à-dire elle commence où finit la raison discursive; par l'autre extrémité, elle aboutit aux sens dont elle forme le sommet. L'imagination ne donne rien ni à l'intelligence ni à la raison discursive ; mais elle est purifiée et perfectionnée par ces facultés, parce que, guidée par elles, elle arrive à posséder la vérité, autant qu'elle en est capable par sa nature. De là vient que l'imagination tâche d'accompagner toujours l'exercice de ces facultés, afin de participer à la raison et à la vérité. Plutarque se sert à ce propos d'une comparaison fort juste qui mérite d'être rapportée. La partie supérieure de l'imagination, dit-il, qui touche à la raison discursive, est avec elle dans le même rapport qu'une ligne avec une autre qu'elle touche en un point. De même que ce point est identique et différent : identique, parce qu'il est un, et différent, parce qu'il peut être pris avec l'une ou l'autre des deux lignes, de même l'imagination peut être considérée comme simple et comme double, par rapport aux sens et à l'intelligence, parce que, d'un côté, elle ramène à l'unité l'objet sensible qui est divisé, et que, de l'autre côté, elle représente et exprime, par des images et des formes diverses, les choses divines qui sont simples et indivisibles ».

[1] *De An.*, III, 4. *Init.*

[2] Philop., *de An.*, Q, 4, o. εἴτε ὁ νοῦς χωριστός ἐστι φαντασίας καὶ αἰσθήσεως, ὡς ἄλλην αὐτὸν ἔχειν οὐσίαν παρὰ ταῦτα, εἴτε μία ἐστὶν οὐσία, ἥτις τοῦ νοῦ προβάλλεται καὶ φαντασίαν καὶ αἴσθησιν, τῷ δὲ λόγῳ μόνον ἐστὶ πολλά.

incorporelle et indivisible, est la seule vraie [1], et il en est ainsi même de la raison dans l'homme [2].

La raison humaine est donc une ; elle possède en soi toutes les formes et toute la science des choses. Ce mot raison, ὁ νοῦς, est susceptible de plusieurs sens : le premier sens est celui de la raison possédée, καθ'ἕξιν, telle qu'elle est dans les enfants où elle n'est pas une puissance, c'est-à-dire une possibilité pure. Car les enfants ont les notions, λόγοι, des choses et l'âme qui possède cette raison sait tout. Pour elle, les connaissances apprises ne sont pas proprement acquises et nouvelles. Les enfants ignorent les choses, parce que pour les connaître il faut une étude, mais cette étude n'est qu'une réminiscence. Les connaissances qu'on appelle apprises sont donc proprement des réminiscences [3]. On entend encore par le mot raison, pris dans un autre sens, la raison qui est à la fois en possession et en acte, τὸ καθ'ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν, telle qu'elle est dans l'homme fait. Le troisième sens est celui de la raison purement en acte : c'est la raison qui nous vient du dehors, θύραθεν, la raison parfaite, la raison divine [4].

Plotin, dit Philopon, avait, sous le terme de raison en acte entendu, non pas la raison divine, comme Alexandre d'Aphrodisée, mais la raison humaine, qui est toujours en acte, mais dont il distinguait une autre raison qui n'est agissante que

[1] Philop., *de An.*, R. 3, o.
[2] Id., *id.*, Q. 10.
[3] Philop., *de An.*, Q. 3. « Plutarque n'admet pas les définitions d'Alexandre, et il estime que il y a plusieurs et différentes manières de concevoir la raison, car il dit ὅτι πρῶτον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ ὁ κατ'-ἕξιν νοῦς, οἷός ἐστίν ἐπὶ τῶν παίδων· βούλεται γὰρ ὁ Πλούταρχος, κατ' Ἀριστοτέλην, τὰ παιδία λόγους ἔχειν τῶν πραγμάτων καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πάντα εἰδέναι καὶ τὰς μαθήσεις μὴ κυρίως εἶναι μαθήσεις, ἀλλ' ἀναμνήσεις, καὶ διὰ τοῦτο τὸν νοῦν ἐπὶ τῶν παίδων κατ'ἕξιν δίδωσι καὶ ἔχοντα τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων· ἀλλ'ἀγνοοῦσί, φησι, τὰ πράγματα διὰ τὸ δεῖσθαι μαθήσεως, ἥτις μάθησις ἀνάμνησίς ἐστι. La science, dans l'enfant, est à l'état enveloppé, inconscient ; pour qu'elle revienne à la conscience, il faut un effort intellectuel, qu'on appelle le travail intellectuel, μάθησις, l'effort de la recherche.
[4] Philop., *de An.*, l. l. δεύτερον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ τὸ καθ'ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν, ὥσπερ ἐστὶν ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων ὁ νοῦς... τρίτον σημαινόμενόν ἐστιν ὁ κατ'ἐνέργειαν μόνως νοῦς οἷόν ἐστιν ὁ θύραθεν νοῦς ὁ τέλειος.

par intermittence, τὸν ποτὲ ἐνεργοῦντα. Plutarque, dont je partage, ajoute Philopon, le sentiment, ne croit pas à cette dualité de la raison en nous : suivant lui elle est une et simple, et cette raison simple n'est pas celle qui pense toujours, mais celle qui tantôt pense, tantôt ne pense pas. Ainsi donc Plutarque estime que par raison en acte, dans Aristote, il faut entendre la raison humaine, dans laquelle l'acte de la pensée est intermittent [1], et il l'appelle en acte précisément parce qu'elle y est quelquefois, et que pour se mettre en acte, elle a besoin de l'imagination, et c'est pour cela qu'elle n'agit pas toujours [2]. L'imagination détruite, la raison ne pense plus, car elle ne peut penser par elle-même et ne pense plus par l'imagination. Il est donc certain qu'au moins par une partie d'elle-même, la raison, dont l'activité est liée à l'imagination et par suite à la sensation, est également liée au corps d'où ces deux facultés dépendent. C'est par cette partie inférieure et engagée dans la matière que l'âme connaît les choses unies à la matière, tandis que par sa partie libre de toute attache à la matière, elle connaît les choses immatérielles [3]. Mais sous ses deux modes d'activité, l'âme pensante et non pensante échappe à la mort et est immortelle [4].

[1] Philop., *de An.*, Q. 10, u. Πλούταρχος δὲ, ὃ καὶ ἡμεῖς τιθέμεθα, οὐκ οἴεται εἶναι παρ' ὑμῖν διττὸν νοῦν, ἀλλ' ἁπλοῦν· καὶ τοῦτον τὸν ἁπλοῦν οὐ λέγει ἀεὶ νοοῦντα, ἀλλὰ ποτὲ νοοῦντα· οἴεται οὖν ὁ Πλούταρχος ἐνεργείᾳ λέγειν τὸν νοῦν τὸν ἀνθρώπινον, ὃν οἴεται καὶ ποτὲ νοοῦντα.

[2] Philop,, *de An.*, Q. 13, u. ὅτι τούτῳ αἴτιον τὸ μετὰ φαντασίας ἐνεργεῖν αὐτὸν, κἀκείνης φθαρείσης οὐκέτι ἐνεργεῖ δι' ἐκείνην καὶ οὐχὶ δι' ἑαυτόν.

[3] Philop., *de An.*, Q. 8, o. τῷ μὲν ἀΰλῳ τὰ ἄϋλα γινώσκεσθαι, τῷ δὲ ἐνύλῳ τὰ ἔνυλα.

[4] Olympiod., *Sch. in Phædon.*, n. 175, p. 98 : οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμήνιος· οἱ δὲ μεχρὶ τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἔνι ὅπου (*Enn.*, IV, 7, 14). οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος· οἱ δὲ μέχρι μόνου τοῦ νοῦ (φθείρουσι γὰρ τὴν δόξαν) ὡς πολλοὶ τῶν περιπατητικῶν· οἱ δὲ μέχρι τῆς ὅλης ψυχῆς· φθείρουσι γὰρ τὰς μερικὰς εἰς τὴν ὅλην. Ces renseignements suffisent pour nous prouver que la psychologie avait été particulièrement l'objet des études et des travaux de Plutarque, et que son but était de concilier sur ce point la doctrine de Platon et celle d'Aristote.

§ 2. — *Syrianus.*

Proclus ne jouit de l'enseignement de son vieux maître que pendant deux ans au plus : Syrianus, le successeur de Plutarque dans le scholarchat de l'Académie, après avoir été longtemps son collègue, devint naturellement son nouveau professeur. On sait que Syrianus prit la direction de l'école entre les années 431 et 435, mais on ignore la date de sa naissance comme celle de sa mort. Sa vie comme ses principes étaient de l'ascétisme le plus rigoureux, et comme un jour le sage Plutarque lui conseillait de ménager les forces et la santé de son jeune élève, qui poussait à l'excès l'ardeur au travail et les pratiques de vie les plus austères : laisse-le, répondit-il, apprendre ce que je veux lui enseigner en suivant ce régime sévère, et après, s'il le veut, qu'il meure[1] : trait curieux d'égoïsme scientifique et en même temps de passion de prosélytisme. Syrianus avait trouvé un esprit et une âme capables de le comprendre et de le suivre, et il voulait déposer dans cette intelligence la science théorétique et les principes de vie morale où il trouvait lui-même la vérité et la félicité. Il voulait, comme dit Platon, faire l'œuvre propre du philosophe, c'est-à-dire semer dans une autre âme et y faire fructifier les germes de la science et de la vertu, dût le vase où il les déposait se briser prématurément sous un trop violent effort.

Sa foi en Dieu était profonde et il l'exprimait un jour sous une forme poétique en disant que les flèches des Parthes eux-mêmes ne sauraient atteindre les dieux dans leur séjour éthéré[2]. Malgré la banalité des épithètes laudatives que les néoplatoniciens se prodiguent les uns aux autres, abusant

[1] Marin., *V. Procl.*, 12. ἔασον αὐτὸν μαθεῖν ὅσα βούλομαι ἐγκρατῶς διαιτώμενον, καὶ τότε, εἰ ἐθέλοι, ἀποθάνοι.

[2] Syrian., *in Met.*, m. s. 17. οὐδὲ παρὰ Θρᾳκῶν τοξεύματα τῶν αἰθερίων ἐφικνεῖτο θεῶν.

des comparatifs et des superlatifs, on ne peut s'empêcher d'attacher quelque valeur aux témoignages répétés d'admiration et de vénération que lui donne Proclus. Si Plutarque est pour lui un ancêtre, Syrianus est son père[1]. Après avoir, dans une éloquente prière, demandé aux dieux de pénétrer les sacrés mystères de la doctrine mystique de Platon, qu'il a révélés lui-même dans le *Parménide*, avec une gravité en harmonie avec les choses elles-mêmes, il arrive à son maître, « qui, dit-il, ayant bu la même ivresse que Platon, interprète inspiré de sa doctrine sainte, développe et expose ces théories dans les raisonnements les plus purs, parce qu'il est véritablement rempli de la divine vérité ; c'est lui qui nous a guidé et introduit dans cette théorie des mystères de la science, qui a été pour moi l'hiérophante de ces divines doctrines, et que j'appellerais volontiers le type vivant de la philosophie, venu parmi les hommes pour faire le bien des âmes qui vivent ici-bas, leur tenir lieu de statues, de temples, de tout cet appareil extérieur de rites sacrés et de pratiques religieuses[2], et conduire à leur salut les hommes, non seulement les hommes de son temps, mais toute la postérité. » Proclus va jusqu'à dire qu'il ne fait que répéter et reproduire la doctrine claire et précise à laquelle l'avait initié son maître[3], et

[1] Procl., *in Tim.*, 218, c. ὁ δὲ ἡμέτερος πατήρ. 249, d. ὡς ὁ ἡμέτερος ἐφιλοσόφει πατήρ.

[2] Procl., *Plat. Theol.*, 215. τὸν ἡμέτερον ἡγέμονα τὴν ὡς ἀληθῶς βάκχον, ὃς περὶ τὸν Πλάτωνα διαφερόντως ἐνθεάζων καὶ μέχρις ἡμῶν τὸ θαῦμα καὶ τὴν ἔκπληξιν τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας ἐξέλαμψε ; *in Parm.*, t. IV, 4. ἀνήπλωσε δὲ ταῖς ἑαυτοῦ καθαρωτάταις ἐπιβολαῖς ὁ τῷ Πλάτωνι μὲν συμβακχεύσας ὡς ἀληθῶς καὶ ὁ μεστὸς καταστὰς τῆς θείας ἀληθείας, τῆς δὲ θεωρίας ἡμῖν γενόμενος ταύτης ἡγεμὼν καὶ τῶν θείων τούτων λόγων ὄντως ἱεροφάντης, ὃν ἐγὼ φαίην ἂν φιλοσοφίας τύπον εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν ἐπ'εὐεργεσίᾳ τῶν τῇδε ψυχῶν, ἀντὶ τῶν ἀγαλμάτων, ἀντὶ τῶν ἱερῶν, ἀντὶ τῆς ὅλης ἁγιστείας αὐτῆς, καὶ σωτηρίας ἀρχηγὸν τοῖς γε νῦν οὖσι ἀνθρώποις καὶ τοῖς εἰσαῦθις γενησομένοις. Je relève ici, comme caractéristique, l'opinion exprimée par Proclus, que la philosophie, quand elle est représentée par un grand philosophe, peut tenir lieu de toutes les pratiques religieuses et de tout culte extérieur. C'est bien l'esprit de Plotin. Il semble résulter de ce passage que Syrianus avait commenté le *Parménide*.

[3] Procl., *Theol. plat.*, 216, o. ὁ δὲ πάντα τελεωσάμενος καὶ τοῖς ἀνελέγκτοις καταδησάμενος λόγοις ὁ ἡμέτερος ἂν εἴη καθηγεμὼν, ὃς... παραδέδωκεν ἡμῖν τοῖς

en effet il n'est aucune des opinions de ce dernier qu'il n'ait adoptée[1]. Je crois cependant que ce serait abuser de l'exagération des termes dans lesquels Proclus exprime son admiration fanatique pour son maître, que d'en conclure qu'ils n'ont eu qu'une seule et même manière de voir sur tous les problèmes de la philosophie. M. Ravaisson, dans son analyse, ne les distingue pas. Tout en évitant soigneusement de contredire formellement Syrianus, Proclus nous fait voir lui-même que parfois il le complète et même le rectifie[2], non seulement dans la théologie, mais encore et surtout dans la psychologie, qui est, avec le principe méthodologique que la forme systématique et déductive est le mode le plus parfait de l'exposition philosophique, le trait le plus essentiel de sa propre doctrine. C'est à Syrianus qu'appartiendrait la formule que dans le développement de l'âme, soit universelle soit individuelle, la vie parcourt nécessairement les trois moments ou stades de la μονή, ou de l'état enveloppé, de l'être renfermé et demeurant en soi-même ; de la πρόοδος, ou mouvement par lequel l'être sort de cette unité indistincte et indifférente ; enfin de l'ἐπιστροφή ou ἄνοδος, mouvement par lequel il rentre dans son principe[3]. Ces trois

ἑαυτοῦ μύσταις ἀπηκριβωμένην τὴν περὶ αὐτῆς ἀλήθειαν. Les successeurs de Proclus n'ont pas moins que lui d'admiration pour son maître. Damascius (*de Princip.*, c. 15, p. 46), Ammonius (*de Interpr.*, 110, b.), Marinus (*Vit. Procl.*, 26) l'appellent : *Le Grand*. Simplicius (*Sch. Ar.*, 517, b. 16) le nomme ὁ σοφώτατος (et non ὁ φιλοσοφώτατος, comme le dit Zeller).

[1] Proclus, *in Tim.*, 292, d. ταῦτα δὲ εἰδὼς ἡγοῦμαι δεῖν ὥσπερ ἀσφαλοῦς πείσματος ἔχεσθαι τῆς τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν παραδόσεως, *Plat. theol.*, 215. Convaincu de ces vérités, j'estime qu'il faut m'attacher d'une foi pour ainsi dire inébranlable à ce que m'a enseigné mon maître, qui, comme du haut d'un observatoire élevé, voyait les choses réelles.

[2] Procl., *in Parm.*, t. V, p. 55. Cous. Stallb., p. 641. εἴ με δεῖ τοὐμὸν εἰπεῖν.

[3] Procl., *in Tim.*, 207, b. « Mon maître, ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος, dit en effet qu'il faut entendre la première âme en deux sens : l'âme universelle et l'âme divisée. Voici comment nous devons la concevoir : 1. demeurant en soi, μένουσαν ; 2. procédant en elle-même, προϊοῦσαν ἐν ἑαυτῇ, et 3. revenant sur elle-même, ἐπιστρέφουσαν... et nous entendons et disons qu'elle demeure en soi par sa fonction et destinée première ; qu'elle procède par sa seconde, cette procession étant conçue comme divine, et non comme l'effet d'une passion ou d'une faiblesse d'essence, et

moments distingués dans toute l'école et qui répondent à la différence de l'être, τὸ ὄν, de la raison, ὁ νοῦς, et de la vie, auraient été par lui précisés, systématisés et généralisés[1]. Cette théorie est la théorie même de l'évolution. Syrianus voulait dire sans doute que toute idée est une force, une vie ; que la vie est par excellence une puissance génératrice ; qu'elle veut, qu'elle peut et qu'elle doit s'objectiver, s'extérioriser, se dédoubler, chercher à se voir dans une chose qui, comme le miroir de Bacchus, serait à la fois semblable à elle et différente d'elle ; qu'en outre cette extériorisation, qui la manifeste sensiblement à elle-même, ne la satisfait cependant pas, parce qu'elle a conscience que cette image est inadéquate et imparfaite. Ce qu'ils appellent tous le retour, la conversion, la rentrée de l'âme dans son unité primitive, sa réintégration dans sa forme intelligible pure, c'est, psychologiquement traduit, l'effort de rendre l'image adéquate à l'idée, son objet, de détruire la matière qui l'a enveloppée et tout en la manifestant l'a déformée, de la détruire en ce sens,—car en soi elle est indestructible,—en ce sens qu'elle est transformée, domptée, purifiée, pour ainsi dire immatérialisée, amenée enfin à être l'expression parfaite de l'idée, l'idée *in concreto*, l'idée vivante. La loi qui préside à ce mouvement rythmé de l'évolution des choses, c'est suivant lui, comme suivant tous les néoplatoniciens, la loi de continuité, effet elle-même de la puissance de génération immanente et essentielle à tout être

qu'elle retourne à son état primitif, ce qui est son troisième mouvement naturel, νοήσαντες μένειν μὲν αὐτὴν κατὰ τὴν μίαν μοῖραν φῶμεν, προϊέναι δὲ κατὰ τὴν δευτέραν, τῆς προόδου θείας οὔσης, ἀλλ'οὐ κατὰ πάθος ἢ ἀῤῥωστίαν νοουμένης, ἐπιστρέφειν δὲ κατὰ τὴν τρίτην. Plus haut, Syrianus n'avait constaté que les deux premiers états, et ne les rapporte qu'à l'âme du tout : « Notre maître donne cette interprétation. L'âme du tout a quelque chose de supérieur au monde et qui en est tout à fait séparé, ἐξῃρημένην ; c'est par là qu'elle est unie et attachée à la raison, au νοῦς... et elle a en outre une multiplicité de puissances, δυνάμεων ἄλλο πλῆθος, procédant, προϊὸν, de cette monade ».

[1] Il est facile de retrouver dans Hégel, ainsi que beaucoup d'autres idées néoplatoniciennes, la théorie de ces trois états ou stades de l'évolution de l'idée.

parfait. L'ordre inférieur participe directement, sans discontinuité, à l'ordre qui lui est immédiatement supérieur, et indirectement à tous ceux qui lui sont supérieurs, par des intermédiaires liés par la même loi de continuité, mais de telle sorte que le supérieur ne participe jamais à l'inférieur qui participe de lui [1].

Syrianus n'a laissé aucun ouvrage de doctrine; outre des mémoires sur les oracles, sur les poésies d'Homère, sur les poésies orphiques dont il ne met pas en doute l'authenticité plus que douteuse, il n'a écrit que des commentaires. Chose singulière, ce maître qui voit dans la philosophie de Platon, bien entendue et bien interprétée, la vérité complète et absolue sur tous les problèmes de l'âme, du monde et de Dieu, a écrit autant de commentaires sur Aristote que sur Platon, et le seul qui nous ait été conservé de lui a pour objet *la Métaphysique* [2]. Le cours de philosophie péripatéticienne que professait Syrianus et auquel assistait Proclus, qui n'était pas évidemment son seul auditeur, embrassait tous les traités d'Aristote, systématiquement divisés et méthodiquement classés en traités de logique, de morale, de politique, de physique et de théologie, c'est-à-dire de métaphysique. Il durait moins de deux ans; mais quelqu'importance qu'y attachât

[1] Syrian., *in Met.*, Bagol., 61 et 6; Procl., *in Tim.*, VI, 168 : « Mon maître a longuement et dans le plus grand détail, montré qu'on peut soutenir ces deux opinions et les concilier, à savoir que les genres de l'être sont partout, et qu'ils sont néanmoins placés après l'un ; car les genres de l'être sont dans les (processions) intelligibles et dans les intellectuelles, suivant leur ordre, mais sous un mode dans les intelligibles, sous un ordre dans les intellectuelles ; sous un mode dans les premiers, sous un autre dans les seconds ; ici intelligiblement, là intellectuellement ; en sorte que la monade intelligible enveloppe et contient la pentade intellectuelle (les cinq genres de l'être) d'une façon indivisée et semblable à l'unité, et que les genres de l'être sont cependant distincts ».

[2] Il n'existe qu'en manuscrit à la Bibliothèque nationale de Paris. Bagolini en a traduit en latin les trois livres B, M et N, 3, 13 et 14, publiés à Venise, 1558. Brandis, dans la seconde partie de son édition de la *Métaphysique* d'Aristote, en a reproduit quelques passages et deux autres dans son édition des *Scholies* sur Aristote (p. 766, b. 36, 771, b. 43) extraits du *Commentaire* d'Asclépius.

Syrianus, il ne considérait ces études que comme préparatoires, introductives, comme une sorte d'initiation et de petits mystères nécessaires pour arriver par ordre à la grande mystagogie de Platon, dans laquelle il ne fallait pas essayer d'arriver du premier élan et du premier bond[1].

C'était donc un usage régulier et une méthode systématique d'enseignement. Ces leçons, aussi bien que les leçons sur les ouvrages de Platon, ont été assurément le fondement de la double série de commentaires écrits par lui sur les deux grands philosophes[2]; et c'est dans ces commentaires, dont nous n'avons conservé qu'un seul, et à l'occasion des discussions amenées pour établir le sens des textes, qu'il fait connaître ses opinions propres. Cette opinion se résume ainsi : Platon a toujours raison ; Aristote a toujours raison quand il est d'accord avec Platon, ce qui est le cas le plus ordinaire ; il a tort, quand il s'écarte de son maître comme cela lui arrive dans la critique de la théorie des idées : « Je ne suis pas de ceux, dit-il, qui se plaisent à attaquer Aristote, pas plus que de ceux qui, dans leurs discours ou à toute occasion, se vantent de l'avoir pour maître ; j'admire autant que personne sa méthode de logique et j'adopte complètement ses théories de la morale et de la physique. Mais je veux démontrer que les théories de Pythagore et de Platon sur les principes sont

[1] Marin., *V. Procl.*, XIII. ἐν ἔτεσι γοῦν οὔτε δύο ὅλοις πάσας αὐτῷ (Marinus ne parle que de Proclus ; mais il n'est guère admissible qu'un professeur, dans un établissement public, fit son cours pour un seul élève), τὰς Ἀριστοτέλους συνέγνω πραγματείας... Ἀχθέντα δὲ διὰ τούτων ἱκανῶς, ὥσπερ διὰ τινῶν προτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων εἰς τὴν Πλάτωνος ἦγε μυσταγωγίαν, ἐν τάξει καὶ οὐχ ὑπερβάθμιον πόδα, κατὰ τὸ Λόγιον, τείνοντα. C'est du reste ce qu'avait dit Proclus lui-même, *Theol. plat.*, I, 1. ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμὼν τῆς τε ἄλλης ἁπάσης ἡμᾶς μετόχους κατέστησε τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας... καὶ δὴ καὶ τῆς περὶ τῶν θείων μυστικῆς ἀληθείας συγχορευτὰς ἀπέφηνε.

[2] Simplicius, Ammonius, Philopon, citent les Commentaires sur : les *Catégories*, l'*Herménéia*, les *Premières Analytiques*, la *Physique*, les livres *Du Ciel* et *De l'Ame*. Proclus, Damascius et Olympiodore, citent les Commentaires sur le *1er Alcibiade*, le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Parménide*, le *Timée*, peut-être sur le Xe livre *Des Lois* et le *Philèbe*.

irréfutables et qu'elles sont inébranlables malgré les arguments d'Aristote contre elles, qui tombent le plus souvent à côté, παρὰ θύρας, et qui prouvent qu'il n'a pas saisi la vraie pensée de ces divins personnages[1]. Ses objections contre leur thèse n'ont rien de sérieux et ne touchent pas la vraie question ; elles sont même ridicules ; il a l'air de railler, de plaisanter, de chercher à mordre et à déchirer à belles dents ; c'est de la pure et vide rhétorique, quand il ne tombe pas dans les grossières bouffonneries de la comédie[2]. » Comment Syrianus justifiait-il ces critiques violentes, causées par le désir de défendre son maître[3] ? En distinguant profondément les principes s'appliquant au monde sensible de ceux qui ne s'appliquent qu'au monde intelligible : l'erreur capitale d'Aristote est de les avoir confondus. L'homme d'ici-bas et l'homme intelligible ne diffèrent pas seulement comme il le croit, par l'éternité dont celui-ci jouit, dont l'autre est privé ; il y a un ciel et un soleil intelligibles, comme un ciel et un soleil sensibles ; cela même est nécessaire ; car niera-t-on que dans le démiurge se trouve nécessairement la cause intelligible, c'est-à-dire l'essence réelle du ciel et du soleil? Niera-t-on que même dans nos âmes il y a un ciel et un soleil plus vrais que les astres qui se manifestent à nos yeux, τῶν ἄστρων ἀλη-

[1] Syrian., *in Met.* (dans la Métaphysique de Brandis, p. 322, 4) : τῆς δὲ τῶν θείων ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφήψατο. Syrian., *in Met.*, Mss., 1893, f. 38. ἐπιδεῖξαι τάς τε Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τῶν ἀρχῶν θεωρίας ἀνελέγκτους καὶ ἀπτώτους διαμεμενηκυίας, Ἀριστοτέλους κατὰ τούτων ἐπιχειρήσεις τὰ πολλὰ μὲν παρὰ θύρας ἀπαντώσας. Il est même très vif contre Aristote, qui, dit-il (Bagol., p. 101), n'a pu traiter dédaigneusement la théorie des idées (*universalia despicere*), sans être obligé de se contredire et de contredire le bon sens.

[2] Syr., *in Met.*, Bagol., 74, b. Quod hæc ludentis potius sint quam studiose loquentis. 79, b. Hæc omnia mordentis potius erunt quam studentis. Id., 81, a. Hæc quidem... ridiculose dicuntur. Id., 89, a, u. Ridicule etiam hæc et importune descripta sunt. Id., 97, a. Hæc namque omnia mordaciter ab eo subintellecta sunt, *laniare* Pythagoricum principia proponente. Id., 112, b. Hæc *rhetoricas perorationes* imitantur, sed non absolvuntur a *comoediarum scurrilitate* ».

[3] *Sch. in Arist.*, 766, b. 36. Συριανὸς ὁ φιλόσοφος βοηθῶν τῷ Πλάτωνι ἀντιλέγει τοῖς ὑπ' Ἀριστοτέλους λεγομένοις δέκα ἐπιχειρήμασι. Extrait d'Asclépius.

θέστερον... τῶν φαινομένων [1]; le phénomène est moins vrai que l'idée. Il ne suffit pas de séparer des choses sensibles les propriétés qui leur sont communes pour constituer des genres : il faut en outre ne pas confondre dans une seule et même catégorie les notions rationnelles qui sont dans l'âme et ce qu'on appelle la raison engagée dans la matière avec les formes exemplaires immatérielles et les pensées démiurgiques [2]. Si, dit-il, Aristote supprime les universaux, il pose l'existence des choses composées et postérieures, qui n'ont d'être que dans notre représentation, par exemple l'idée de l'homme en tant qu'homme. Mais ce ne sont pas là en réalité des essences; elles n'ont d'être que dans notre manière d'être [3]. Il pose ainsi l'espèce comme principe au lieu du genre, parce qu'elle a plus d'unité et moins de généralité. Mais en poussant plus loin son raisonnement, on arriverait à détruire l'existence des espèces qui sont encore des universaux en même temps que celle des genres, et à ne reconnaître que dans l'individu le caractère de la réalité substantielle. C'est là l'erreur capitale d'Aristote : il ne comprend pas la vraie nature du genre. Ce n'est pas une unité logique constituée par un composé d'espèces : c'est une unité indivisible, génératrice, causatrice, à laquelle les espèces, et par suite les individus, doivent leur essence ; et partant le genre est principe plus que l'espèce et l'espèce plus que l'individu.

La causalité et par suite la réalité est en mesure de la gé-

[1] Syrian., *in Met.*, Ms., p. 17. οὐ γὰρ ἐπειδὴ ἄνθρωπος τῇδε κἀκεῖ ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος ἀϊδιότητι μόνῃ διαφέρειν... τί ἄτοπον εἶναι ταῦτα καὶ νοητὰ καὶ αἰσθητά ; πῶς δ'οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι μὲν ἐν τῷ δημιουργῷ τὴν αἰτίαν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἡλίου, εἶναι δὲ καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἄστρων ἀληθέστερον οὐρανὸν καὶ ἥλιον τῶν φαινομένων.

[2] Syrian., *in Met.*, Mss., p. 57. οὐ χρὴ συμφορεῖν εἰς ταὐτὸ τοὺς τῆς ψυχῆς λόγους καὶ τὸν ἔνυλον καλούμενον νοῦν τοῖς παραδειγματικοῖς καὶ ἀΰλοις εἴδεσι καὶ τοῖς δημιουργικαῖς νοήσεσιν.

[3] Syrian., Brand., *Sch. Ar.*, p. 766, b. 37. καί φησιν (Syrianus) ὅτι εἰ μὲν τὰ καθόλου ἀναιρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, τὰ συγκεχυμένα, καὶ ὑστερογενῆ τὰ ἐν τῇ φαντασίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ τὸ εἶναι ἔχοντα καθορθοῖ, οἷον τὴν ἔννοιαν τὴν περὶ τοῦ ἁπλῶς ἀνθρώπου· ταῦτα γὰρ τῷ ὄντι οὐχ ὑπάρχουσιν οὐσίαι, ἀλλ'ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σχέσει τὸ εἶναι ἔχοντα.

néralité. Supprimer par hypothèse les genres de l'être, ne leur donner qu'une essence logique aboutit à réduire à l'impuissance la raison que Dieu nous a donnée et à supprimer la science, qui ne saisit que le général, en nous et même dans les dieux, à moins que, suivant la thèse de Protagoras et de Théætète, on ne veuille nommer science la sensation, qui ne saisit que le particulier[1]; mais loin de là : c'est le plus universel, l'universel dernier, c'est-à-dire l'un, le bien, qui est le principe suprême et le principe universel des choses.

Les êtres ne désireraient pas tous l'être qui leur est antérieur, s'ils ne recevaient pas de lui leur perfection. Ce à quoi de toute éternité et dans toute l'éternité ils sont suspendus, c'est de cela qu'ils reçoivent éternellement leur être[2].

Mais si l'être premier est l'objet du désir de tous, il est par cela même cause de leur être et leur seule cause première. C'est ainsi qu'il produit le nombre substantiel et les formes intelligibles. Mais tout en étant le principe de tous les êtres, l'être antérieur, τὸ πρότερον ὄν, l'être est coordonné aux êtres qu'il crée et n'existe pas absolument sans le multiple qui s'y rattache. Seul l'un, le principe au-delà de la substance, ὑπερυποστατικόν, par sa simplicité absolue et son rang éminent, cause d'unité pour tous les êtres, est absolument séparé des autres êtres. Les pythagoriciens ont donc obéi à une conséquence nécessaire des vrais principes en posant l'un et l'être au-dessus de toutes les choses, l'un comme principe

[1] Syrian., *in Met.*, Bagol., 63-19-21-25-26. Id., Mss., 24. ταύτῃ τῇ ὑποθέσει τὰ θειότατα τῶν ὄντων ἀνάστατα γέγονε, καὶ ἡμεῖς, ὡς ἔοικε, μάτην παρὰ τοῦ θεοῦ τὸν νοῦν εἰλήφαμεν, ἐπιστήμη τε οὐκ ἔστιν οὔτε παρ' ἡμῖν οὔτε παρὰ τοῖς θεοῖς, εἰ μή τις κατὰ τὸν Θεαίτητον ἢ κατὰ τὸν Πρωταγόραν τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην ὀνομάζειν ἐπιθυμεῖ.

[2] Syrian., *in Met.*, l. II, Mss. 7 bis. οὐκ ἂν πάντα τὰ ὄντα τοῦ προτέρου ὄντος ἐφίεται, εἰ μὴ παρ' αὐτοῦ ἐκαρποῦντο τελειότητα, καὶ πρὸς ὃ διὰ παντὸς τοῦ αἰῶνος ἀνήρτηται, παρὰ τούτου καὶ τοῦ εἶναι δι' αἰῶνος ὑπεδέχετο. C'est bien le principe que reproduit sous toutes les formes et à chaque instant Proclus, et par exemple, *in Tim.*, 29, e. τὰς πρωτίστας καὶ περιεκτικωτάτας αἰτίας... πανταχοῦ τε τὰ περιεκτικὰ προκατάρχοντα τῶν περιεχομένων καὶ τὰ ὁλικώτερα τῶν μερικωτέρων.

d'unité et cause de tout bien, l'être comme principe propre de l'être et des formes des autres choses [1].

Et cependant la doctrine d'Aristote est vraie et se concilie avec celle de Platon, parce que le premier ne pose ses principes, à savoir que les genres n'ont de réalité que dans les individus, que dans leur rapport au monde sensible et au monde des choses intermédiaires, tandis que ceux de Platon sont la loi du monde intelligible. Syrianus essaie d'opérer la conciliation et le rapprochement par sa théorie propre des substances qu'il exposait dans ses commentaires sur *la Métaphysique* d'Aristote et sur le *Parménide* de Platon, et à laquelle il donne une couleur plus théologique, caractère général de toute son exégèse [2].

Il pose d'abord le Dieu suprême [3], la première cause,

[1] Syrian., *in Met.*, l. II, Mss. 7 bis. ἀναγκαίως ἄρα καὶ ἓν καὶ ὂν οἱ Πυθαγόρειοι προϋποτέθεντο τῶν ὅλων πραγμάτων, τὸ μὲν ἑνώσεως, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἴτιον τοῖς οὖσι. τὸ δὲ τοῦ εἶναι καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν εἰδῶν τὴν κυρίαν ἀρχὴν παρεχομένην. Au ch. XVII du livre VII de la *Métaphysique* (1041, b. 32), Aristote démontre que dans les choses composées de forme et de matière, la cause qui détermine la matière à avoir telle ou telle qualité, est la forme qui est en même temps la substance de la chose, τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστιν· τοῦτο δ'ἡ οὐσία, et il ajoute la question de la recherche de la cause des choses simples. Syrianus, commentant le passage (*Sch. Arist.*, 771, b. 43, extrait d'Asclépius), prétend que si Aristote n'a pas parlé ici de la cause efficiente, τὸ ποιητικόν, c'est que pour les choses éternelles, il est reconnu que la cause efficiente est Dieu ; mais que pour les choses du devenir et surtout de celles produites par l'industrie humaine, la cause n'est pas séparable : car il est possible que la maison soit faite par différents individus. Nous avons déjà fait observer que, même dans les choses éternelles, on doit déterminer la cause finale, τὸ τελικόν, qui est le bien, que toutes choses désirent. Or, Aristote a bien dit que cette cause est le bien universel, τὸ καθόλου ἀγαθὸν ; mais il ne parle pas du bien particulier, et si l'on cherche la cause, διὰ τί, du mouvement circulaire du monde, il ne dit pas que c'est parce qu'il imite la raison, ὅτι νοῦν μιμεῖται. Syrianus fait ainsi à Aristote un reproche de ce dont on pourrait au contraire le féliciter. Il met une limite à la recherche des causes finales et ne veut pas l'étendre aux faits particuliers : ce qui serait ruiner la science.

[2] Procl., *in Parm.*, t. VI, 31. Cous., Stallb., p. 833. τὰ μὲν ἐπὶ θεολογικώτερον εἶδος τῆς ἐξηγήσεως ἀνενεγκών.

[3] Procl., *in Parm.*, t. VI, 31. περὶ θεοῦ τοῦ πρωτίστου, qui était, d'après l'interprétation de Syrianus, le sujet de la première hypothèse du *Parménide.*

qui est, dit-il, l'objet de la première hypothèse du *Parménide*, tandis que la seconde traite des intelligibles, περὶ τῶν νοητῶν ; mais il y a dans les intelligibles une sorte de largeur, πλάτος, et plusieurs ordres de dieux que Platon désigne par des termes philosophiques, tels que matière, pluralité, infinité, fini, et qui expriment en réalité les processions divines, c'est-à-dire les processions intelligibles, intellectuelles et hypercosmiques, au-dessus desquelles s'élève, absolument séparé l'un même[1], au-dessous duquel se place l'un qui n'est pas le premier, parce qu'il est inséparable de l'être, et est ainsi une sorte de propriété essentielle et habituelle, puisqu'il existe dans l'être[2]. Car toute cause séparable engendre deux espèces de pluralité : une pluralité séparable semblable à elle-même, et une pluralité inséparable des choses qui participent à elle. C'est ainsi, par exemple, que l'âme unique, ἡ μία ψυχή, engendre d'une part des âmes séparables de leurs corps, et des âmes inséparables de leurs corps ; c'est ainsi encore que le νοῦς unique crée d'une part des raisons séparables des âmes, et d'autre part des raisons qui sont dans les âmes comme une propriété essentielle et habituelle. C'est ainsi que l'un simple et absolu engendre d'une part les Hénades émanées de l'un, indépendantes et parfaites en elles-mêmes, αὐτοτελεῖς, supérieures et séparées des choses qui

[1] Procl., *in Parm.*, t. VI, 31 et 33. ἀφερμηνεύεσθαι τὰς θείας προόδους νοητὰς, νοερὰς, ὑπερκοσμίους, τὴν μὲν πρώτην αἰτίαν πασῶν ἐξῃρῆσθαι τῶν θείων διακοσμήσεων... χωρὶς εἶναί φησι τοιοῦτον τὸ ἕν τοῦτο. Le système de ces trois degrés d'émanations divines s'appelle la substance divinisée, οὐσία ἐκθεουμένη, dont le dernier degré s'appelle ψυχική au lieu de ὑπεοκόσμιος... πᾶσαν ἁπλῶς τὴν ἐκθεουμένην... εἴτε νοητὴν, εἴτε νοερὰν, εἴτε ψυχικὴν ὑπάρχουσαν.

[2] Procl., *in Parm.*, t. VI, 31. τὸ γὰρ ἐν ταύτῃ ἓν (l'un dont il est question dans la seconde hypothèse) οὔτε τὸ πρῶτόν ἐστι· συμπέπλεκται γὰρ πάντα οὖν (car, dans l'intelligible même, tout se trouve mêlé : les genres de l'être s'unissent les uns aux autres) οὔτε ἀχώριστον τοῦ ὄντος, καὶ οὕτως, ὡς ἕξις τις, ἐν αὐτῷ ὄν. L'un qui est l'objet de la 2e hypothèse participe du temps : ce qui participe du temps convient aux âmes premières, mais non aux substances intellectuelles, οὐ ταῖς νοεραῖς οὐσίαις, dans lesquelles il n'y a ni passé ni futur, mais l'éternel présent, παρ'αἷς οὔτε τὸ ἦν οὔτε τὸ ἔσται, ἀλλὰ μόνον τὸ ἔστι τὸ αἰώνιον. *In Parm.*, VI, 33.

participent d'elles, et d'autres hénades qui sont le résultat des choses unifiées par les premières et sont en elles[1].

Ces degrés des substances, intelligibles, intellectuelles, psychiques, n'épuisent pas tout l'ordre des substances ; il y a encore les substances corporelles[2]. Nous avons donc ici, comme dans Plotin : — l'un placé au sommet et au-delà de toutes les choses ; — l'un inséparable de l'être, le monde intelligible ou divin ; — l'âme, substance pensante, naturelle, vivante[3], mais qui se dédouble en deux espèces : l'une des âmes qui sont semblables à des dieux mais qui n'ont pas cependant une substance divinisée[4], l'autre des âmes engagées dans la matière, ἐνύλων, produites, en des degrés et ordres divers et déterminés, par les dieux ; — enfin la matière qui est incapable de participer aux hénades idéales, et qui reçoit son existence, ὑπόστασιν, de la monade unique, placée au-delà de l'essence, ὑπερούσιος. Car l'un et l'illumination, ἔλλαμψις, de l'un va jusqu'à la matière et en éclaire l'indétermination[5]. Voilà donc les cinq degrés de substances qui correspondent, suivant Syrianus, aux cinq hypothèses où elles

[1] Procl., *in Parm.*, l. l. οὕτω καὶ τὸ ἓν παρήγαγε τὰς μὲν γὰρ αὐτοτελεῖς ἑνάδας (c'est dans Syrianus qu'apparaît d'abord le système des hénades), ἐξῃρημένας τῶν μετεχόντων, τας δὲ ὡς ἑνώσεις ἄλλων οὔσα, τῶν κατ'αὐτὰς ἡνωμένων καὶ ἐν οἷς εἰσι, et c'est dans la seconde hypothèse qu'il veut voir exposé tout le système des hénades, leurs propriétés et leur nombre.

[2] Syrian., *in Met.*, 42, a. Gradus substantiarum, intelligibilium et intellectualium, cogitabilium et naturalium aut omnino vitalium et corporearum.

[3] Syr., *in Met.*, 42, a. Cogitabilium et naturalium aut ommino vitalium. Zeller, t. V, p. 693, pense que la substance *cogitabilis* est celle qui est l'objet de la διάνοια : je crois que c'est plutôt celle qui est le sujet, la substance capable de cette forme de la pensée, que Platon appelle l'entendement discursif, διάνοια.

[4] Procl., *in Parm.*, VI, 33. ψυχῶν τῶν ὁμοιουμένων μὲν θεοῖς, οὐσίαν δὲ ἐκθεουμένην οὐ κληρωσαμένων.

[5] Procl., *in Parm.*, l. l. περὶ ὕλης, ὅπως ἀμέτοχός ἐστι τῶν εἰδητικῶν ἑνάδων, ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ὑπερουσίου καὶ μιᾶς μονάδος λαχοῦσα τὴν ὑπόστασιν· μεχρὶ γὰρ τῆς ὕλης (ὅλης dans Stallbaum est certainement une faute, probablement typographique (τὸ ἓν καὶ ἡ τοῦ ἑνὸς ἥκει ἔλλαμψις, φωτίζουσα καὶ τὸ ταύτης ἀόριστον.

sont traitées[1]. Il les définit et les détermine en appelant à son aide les principes mathématiques des pythagoriciens.

L'un principe de tout est au-dessus non-seulement de l'être en puissance et de l'être en acte, mais au-dessus de l'acte même : c'est l'un au-dessus et au-delà de l'essence, la perfection sans aucune pluralité; l'un immatériel qui n'est pas moins tout que un. Nous pouvons l'appeler Dieu même, ou le bien, ou l'un, ou le fini qui est aussi l'infini, l'unité qui est aussi la dualité, l'éther qui est aussi le chaos, le créateur qui est aussi la dyade; mais toutes ces dénominations sont impropres, parce que l'objet qu'elles s'efforcent de désigner dépasse la puissance de conception de toute pensée[2]. La dyade, ou le nombre deux, fait ainsi partie du premier principe; car tout est fait par Dieu comme par la nature, suivant les nombres qui sont les idées[3]. Ce nombre deux qui a la vertu d'un principe peut donc être considéré comme la force génératrice de Dieu. Il est, en toutes choses, la cause de leur puissance de fécondité, de leur procession, de leur pluralité, de leur multiplication; cette dualité indéfinie est le principe moteur qui remplit toutes les formes de sa propre force de génération, les multiplie, et leur permet à leur tour d'engendrer les formes immatérielles du second et du troisième ordre[4]. Au-dessous de ce principe qui diffère du premier

[1] Procl., *in Parm.*, l. I. Dans la première, l'un Dieu, περὶ τοῦ ἑνὸς θεοῦ; dans la deuxième, les ordres divins émanés de l'un; dans la troisième, les âmes assimilées aux dieux; dans la quatrième, les âmes attachées à une matière; dans la cinquième, la matière. On reconnait facilement ici les trois principes divins de Plotin : l'un, la raison, l'âme, au-dessous desquels il place encore la nature et la matière.

[2] Syr., *in Met.*, Bag., 9, a. u. Non solum super ipsum esse potentia et esse actu, sed etiam super ipsum actum. *Id.*, 4, a, u. Solam unius super essentiam et implurificatam bonitatem. *Id.*, 7, a, o. Unum quod immateriale est, non minus est omnia quam unum... Deum ipsum aut bonum aut unum appellemus, aut finem et infinitatem... aut unitatem et binarium... aut ætherem et chaos... aut factorem et dualitatem... etc.

[3] Syr., *in Met.*, Bag., p. 119, a. m.

[4] Syrian., *in Met.*, 64, b. o. Binarius, qui principii rationem habet, fœcundam potentiam et processum et multitudinem et multiplicationem omnibus affert. *Id.*, 77, b. Dualitatem interminatam, quæ principium

mais s'en distingue mal, vient, engendré par eux, le monde intelligible, les πρώτιστα καὶ κρύφια θεῶν γένη[1], où nous voyons apparaître le nombre trois dans la triade des émanations ou processions divines, composée des processions, πρόοδοι, intelligibles, intellectuelles et hypercosmiques ou psychiques.

L'intelligible constitue une triade composée 1° de l'αὐτοζῶον, qui est à la limite supérieure des intelligibles; c'est pourquoi il est éternel, le plus beau des objets de la pensée, et est dans les intelligibles ce que Jupiter est dans les intellectuels[2]; 2° de l'οὐσία ou *primum ens*[3]; 3° l'intelligible, τὸ νοητόν.

Le monde intellectuel est également organisé en une triade, mais dont nous ne connaissons que le premier membre, le démiurge, appelé mythiquement Jupiter; il occupe la limite des monades divines intellectuelles et des sources de la vie; il projette de lui-même toute la démiurgie et produit les pères plus particuliers de l'univers, tout en restant lui-même immobile.

Établi éternellement au sommet de l'Olympe, il règne sur les deux mondes, le monde céleste et le monde supra-céleste, et embrasse dans sa puissance le principe, le milieu et la fin[4] des choses. Il y a dans la fonction universelle démiur-

motivum est, formas omnes fœcunda replere potentia et plurificare et deducere ad generationem secundarum et tertiarum formarum immaterialium.

[1] Dans les extraits publiés dans l'édition de la *Métaphysique*, par Brandis, p. 339.

[2] Procl., *in Tim.*, 99, a : « S'il faut dire ouvertement l'opinion de mon maître, le Dieu qui, dans Orphée, s'appelle Protagonos et est κατὰ τὸ πέρας τῶν νοητῶν ἱδρυμένος, c'est l'αὐτοζῶον de Platon ». Bagolini (Syr., *in Met.*, 116, a. u.) traduit le mot αὐτοζῶον par *animal;* les deux autres membres par *ens* et *intelligibile*. On trouve encore une autre triade (Damasc., *de Princ.*, 128. Procl., *Plat. theol.*, III, 21) composée de ἕν, σχέσις et νοῦς.

[3] Syr., *in Met.*, Bag., 8, b. o.

[4] Procl., *in Tim.*, 94, f. ἔστι τοίνυν ὁ δημιουργὸς ὁ εἷς, κατ'αὐτὸν (notre maître) ὁ τὸ πέρας τῶν νοερῶν θείων ἐπέχων μονάδων καὶ τῶν τῆς ζωῆς πηγῶν, προσιέμενος δὲ ἀφ'ἑαυτοῦ τὴν ὅλην δημιουργίαν... ἀρχήν τε καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν ὅλων περιέχων.

gique quatre causes démiurgiques à distinguer la 1re est la cause démiurgique universelle du tout; la 2e, la cause universelle des parties; la 3e, la cause partielle du tout; la 4e, la cause partielle des parties. La monade démiurgique concentre en elle-même la puissance et la sagesse prévoyante de ces quatre fonctions, et à cette monade démiurgique se rattache, parce qu'elle en dépend, une autre triade démiurgique à qui est confiée la fonction de créer universellement les parties, et qui possède la puissance divisée de la triade. Car s'il y a plusieurs démiurges, un seul domine et dirige, afin que toutes les choses soient liées et unies les unes aux autres. C'est le monde sensible, unique et un [1], créateur des essences, créateur de la vie, créateur des espèces [2]. Mais le nombre trois, ce nombre mystérieux qui procède de l'unité première et de la première dualité, n'est pas le seul à jouir des attributs de la divinité. Le nombre divin procède de la profondeur ténébreuse de l'unité et va jusqu'au nombre quatre, divin lui-même et jusqu'au nombre dix [3]. Nous avons déjà vu plus haut les quatre causes, idées ou nombres dans la puissance générale démiurgique, c'est-à-dire dans le monde intellectuel; mais on peut dire aussi qu'elles sont dans le monde intelligible. Car on peut identifier comme Platon le fait parfois le paradigme avec le démiurge, comme aussi les distinguer [4]. Si on se place au point de vue de l'intelligible, les idées, les

[1] Procl., *in Tim.*, 95, a. b. De même que des nombreux paradigmes, l'un domine et dirige, ἡγεῖται, de même τῶν πολλῶν δημιουργῶν ὁ εἷς ἵνα πάντα ἀλλήλοις ἕπηται, ὁ εἷς νοερὸς δημιουργὸς, ὁ εἷς μονογενὴς αἰσθητὸς κόσμος.

[2] Procl., *in Tim.*, 315, b. « Mon maître a mis dans le père et le démiurge du tout la puissance génératrice, par laquelle imitant le dieu intelligible, il possède la cause paternelle et la cause maternelle en ce qui concerne les dieux encosmiques, αὐτὸς οὐσιοποιὸς, αὐτος ζωογόνος, αὐτὸς εἰδοποιός. »

[3] Syr., *in Met.*, Bag., 73, b. u. Primam unitatem et maxime primam dualitatem a quibus ternarius arcanus processit. Id., *id.*, 59, b. u. Procedit etiam divinus numerus ex latebra unitatis immortali quousque veniat ad divinum quaternarium.

[4] Procl., *in Tim.*, 98, f. ὁ Πλάτων ἔστι μὲν ὅπη ταὐτὸν, ἔστι δὲ καὶ ὅπη φησὶν ἕτερον.

quatre monades d'idées, sont antérieures à la démiurgie ; mais du monde intelligible elles procèdent dans le démiurge et l'une de ces monades idées, le nombre total, la décade des idées existe en lui. Ainsi les idées démiurgiques, sous la forme développée de la décade, sont postérieures aux idées exemplaires, paradigmatiques dont elles émanent, πρόεισι[1]. Toutes ces idées sont en même temps des nombres; mais il y a une distinction à faire entre les nombres. Il y a le nombre naturel, c'est-à-dire celui auquel on ajoute le nom de la chose nombrée; le nombre animal ou vital, le nombre de l'âme ou psychique, le nombre mathématique, et enfin le nombre idéal ou intellectuel, identique à l'idée qui est différent de tous les autres et supérieur comme antérieur à tous[2]. Chacune des essences, intelligibles, psychiques, sensibles a ses idées ou nombres propres. Les idées de l'ordre de l'intelligible sont dans le démiurge. Elles sont les causes de tous les effets qui se produisent après elles, c'est-à-dire les causes efficientes, exemplaires et finales ; ce sont les causes premières et parfaites de toutes choses, qui par leur vertu de fécondité et leur activité, ont la puissance de tout engendrer[3]; les idées de l'ordre psychique sont immanentes et innées à l'âme, et une imitation des premières ; les idées de l'ordre sensible qui représentent les idées psychiques dans le monde sensible sont les causes inséparables des choses sensibles, les dernières images ou produits des formes séparables[4].

[1] Procl., *in Tim.*, 98, f. νοητῶς μὲν γάρ εἰσιν ἰδέαι πρὸ τῆς δημιουργίας, τέτταρες ἰδεῶν μονάδες, πρόεισι δὲ καὶ εἰς τὸν δημιουργὸν ἡ εἰδικὴ τάξις, καὶ ἔστι μία τῶν ἐν αὐτῷ μονάδων ὁ τῶν ἰδεῶν ὅλος ἀριθμός. Syr., *in Met.*, Bag., 59, b. 73, b. Syr. (dans les extraits de Brandis, 306, b.) distingue le nombre ἑνιαῖος, unitif, qui réside dans l'αὐτοζῷον, du nombre οὐσιώδης qui réside dans l'οὐσία.

[2] Syr., *in Met.*, Bag. 76. Ordinabant quidem viri post intellectualem numerum et animalem et mathematicum et naturalem numerum.

[3] Syr., *in Met.*, Bag., 42, a. u. Intelligibiles quidem esse apud Deos et causas eorum quæ consequuntur, effectivas scilicet et exemplares et finales... in primis et optimis omnium causis, quæ ob fœcunditatem et opificium vim habent omnium generativam.

[4] Syr., *in Met.*, 42, a. u. Inseparabiles causæ sensibilium, ultimæ formarum separabilium imagines.

C'est le démiurge qui, par lui-même, crée la raison, le νοῦς : non pas le démiurge premier, πρώτιστος ἐν τοῖς νοεροῖς; car celui-ci est entièrement séparé des autres intellectuels et la marque caractéristique de sa supériorité éminente, est précisément de rester en quelque sorte enfermé dans sa propre manière d'être; mais c'est le troisième démiurge dont le caractère éminent et l'œuvre supérieure est de créer la raison[1], τὸ νοοποιόν; le second engendre la vie et l'âme, mais il a besoin d'un collaborateur, d'une force créatrice que représente la coupe dans le *Timée* de Platon[2]. Cette coupe n'est pas, comme l'avait imaginé Théodore, l'αὐτοψυχή, ni l'âme de l'univers[3]. Syrianus plaçait dans le démiurge même la puissance génératrice de l'univers; mais comme il voyait qu'il fallait, qu'il y eût encore une cause distincte de la vie psychique qui concourût avec le démiurge à créer le monde et qui engendrât toute essence psychique, il désignait cette cause distincte par la coupe de Platon[4]. Les âmes ont ainsi été créées par le démiurge, en ce qu'il a créé leur être, κατὰ

[1] Procl., *in Tim.*, 95, b. c. εἰ μὲν ὁ πρώτιστος ἐν τοῖς νοεροῖς ἔμενεν ἂν μόνον ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει· τοῦτο γὰρ ἐξαίρετον ἐκείνου· εἰ δὲ ὁ δεύτερος, ζωῆς ἂν ἦν διαφερόντως αἴτιος· νῦν δὲ οὗτος ψυχὴν μὲν γεννῶν ἐνεργεῖ μετὰ τοῦ κρατῆρος, νοῦν δὲ καθ'ἑαυτόν· οὐκ ἄλλος ἄρα ἐστὶν ἢ ὁ τρίτος τῶν νοερῶν πατέρων· τὸ γὰρ ἐξαίρετον ἔργον αὐτοῦ τὸ νοοποιόν ἐστιν.

[2] Procl., *in Tim.*, 95, b.

[3] Procl., *in Tim.*, 315, a. Théodore voyait, dans le passage de Platon, deux coupes, l'une représentant l'âme en soi, l'autre l'âme de l'univers. Atticus en avait fait autant. Iamblique n'admettait qu'une seule coupe dans laquelle il voyait ζωογόνος δέ τις αἰτία περιεκτικὴ τῆς ὅλης ζωῆς καὶ συναγωγὸς αὐτῆς, se maintenant elle-même par certaines idées ou raisons (λόγοις) démiurgiques qui pénètrent toute la vie et tous les ordres des âmes, et qui ont, dans la répartition particulière, assigné à chaque âme les mesures convenables de sa persistance dans la vie, μέτρα τῆς συνοχῆς πρέποντα. L'interprétation de Syrianus ne s'écarte pas sensiblement de celle d'Iamblique. Procl., *in Parm.*, 216. Cous., t. IV. Stalb., 603. « La communication des idées entr'elles, exclusive de toute séparation, leur union immatérielle, leur nature causatrice au premier degré qui en fait comme la source d'où tout coule sont désignées habituellement par les termes de *coupes-sources*, πηγαίους κρατῆρας, et le *Timée* appelle *coupe* la cause dans laquelle sont mélangés les genres de l'être, ἐν ᾗ μίγνυται τὰ γένη τοῦ ὄντος. »

[4] Procl., *in Tim.*, 315, b. c. ὁ δέ γε ἡμέτερος καθηγεμὼν... ἐν αὐτῷ τῷ

τὸ ἐν αὐταῖς ὄν, et par la coupe, en ce que la coupe a créé leur vie : car c'est là la cause zoogonique de la vie psychique substantielle; mais parce que les âmes sont plutôt des vies et qu'elles appartiennent en propre à l'ordre zoogonique, le mélange d'où elles naissent est commencé par le démiurge et achevé dans la coupe : car cette coupe contient en elle-même tous les genres des âmes et concourt avec le démiurge à engendrer les âmes[1]. En un mot, suivant Proclus qui explique à son tour l'explication de Syrianus, le démiurge est le père des âmes, la coupe en est la mère, et elle exprime l'activité génératrice du père[2]; c'est elle qui, source de toute la procession et de la génération des âmes, coordonnée avec le démiurge crée tout le règne psychique, engendre toutes les âmes hypercosmiques, toutes les âmes intracosmiques, et dans sa procession universelle, engendre tous les vivants; c'est d'elle que les âmes reçoivent leurs espèces propres, c'est par elle qu'elles sont spécifiées[3]. C'est pourquoi Orphée la fait l'égale du démiurge, ἰσοτελῆ τῷ δημιουργῷ[4].

L'âme soit universelle soit particulière est une par unification et multiple par la pluralité des raisons que l'analyse distingue et divise en elle : c'est le nombre un, de formes très diverses : elle reproduit en cela la totalité de la création démiurgique et la distinction des puissances du père ou démiurge qui l'opère. L'âme universelle parcourt dans sa vie et son développement trois stades ou moments[5] : d'abord elle

πατρὶ καὶ δημιουργῷ τῶν ὅλων τὴν γόνιμον ἀπετίθετο δύναμιν... ἐπεὶ δὲ δεῖ καὶ διωρισμένην αἰτίαν εἶναι ψυχικῆς ζωῆς, τὴν συνδημιουργοῦσαν αὐτῷ τὸν ὅλον κόσμον καὶ ἀπογεννῶσαν πᾶσαν τὴν ψυχικὴν οὐσίαν, καὶ ταύτην διὰ τοῦ κρατῆρος ἔλεγεν ἡμῖν παραδέδοσθαι.

[1] Procl.. *in Tim.*, 315, b. c. καὶ γὰρ αἱ ψυχαὶ κατὰ μὲν τὸ ἐν αὐταῖς ὂν ἀπὸ τοῦ δημιουογοῦ παρήχθησαν, κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἀπὸ τοῦ κρατῆρος· αἰτία γὰρ ἐστι ζωόγονος τῆς ψυχικῆς οὐσιώδους ζωῆς... πανταχόθεν γὰρ ουτος περιέχει τὰ γένη τῶν ψυχῶν ἐν ἑαυτῷ καὶ μετὰ τοῦ δημιουργοῦ συναπογεννᾷ τας ψυχάς.

[2] Procl., *in Tim.*, 315, d. οὗτος γὰρ ὁ κρατὴρ ὑποδέχεται τὴν γεννητικὴν ἐνέργειαν τοῦ πατρὸς τῶν ψυχῶν.

[3] Procl., *in Tim.*, 315. d. κατὰ τοῦτον εἰδοποιεῖται τὸ εἶδος τῶν ψυχῶν.

[4] Procl., *in Tim.*, 315, e.

[5] Procl., *in Tim.*, 207, b. Proclus les appelle μοῖρα.

1. Dans sa première μοῖρα — elle demeure en soi μένει.
2. Dans sa seconde, elle procède, προϊέναι, τῆς προόδου θείας οὔσης, ἀλλ'

demeure en soi, puis elle procède, procession divine, qui n'est causée ni par passivité ni par faiblesse ; c'est-à-dire elle sort d'elle-même pour diriger par sa providence les formes immatérielles et pures du monde en même temps que des corps et l'essence divisible, et enfin elle retourne et rentre en elle-même. Telle est la forme générale de la vie de l'âme.

Quand elle est parfaite, ὁλοτελής, qu'elle est fondée dans les intelligibles, qu'elle demeure dans la raison, elle dirige et gouverne éternellement les choses du second ordre; mais son acte providentiel s'exerce d'une façon sur celles qui lui sont immédiatement attachées, et d'une autre sur les choses solides et les masses étendues, et doublement sur les unes et sur les autres. Car celles qui participent immédiatement d'elle, ont un mouvement pour sortir d'elle et un mouvement pour y rentrer : elles en sortent par la puissance de la quatrième μοῖρα; elles rentrent dans leur cause une par la puissance de la cinquième.

Toutes les formes solides et qu'on découvre dans les masses procèdent suivant la puissance octuple de la première, qui est de l'ordre dyadique, capable de génération et elle-même pouvant procéder, et elles retournent suivant la 27e puissance de la première : c'est la forme de conversion, ἐπιστροφή, des solides ; elle est triadique et de la nature du même, ταὐτοῦ [1]. Car les processions, πρόοδοι, appartiennent aux genres du mouvement et de la différenciation et sont opposées à l'être et les retours appartiennent aux genres de l'identité et du repos [2]. Il y a ainsi trois processions et trois retours pour un seul état d'unité et de repos de l'âme : trois de l'ordre pair,

οὐ κατὰ πάθος ἢ ἀῤῥωστίαν... προϊοῦσαν ἐν ἑαυτῇ... καὶ δὴ καὶ προνοοῦσαν· ἄλλως μὲν τῶν ἀΰλων καὶ καθαρῶν εἰδῶν τῶν ἐγκοσμίων, ἄλλως δὲ τῶν σωμάτων ἁπάντων καὶ τῆς μεριστῆς οὐσίας.

3. Dans sa troisième, ἐπιστρέφει. C'est de ce mouvement que naît la puissance efficiente dans les êtres.

[1] Procl., *in Tim.*, 207, c.

[2] Procl., *in Parm.*, VI, 167. Cous. Stallb., p. 914. ὅλως γὰρ αἱ πρόοδοι, φασί, κινήσεώς εἰσιν ἐναντίαι τῷ ὄντι καὶ ἑτερότητος, αἱ δὲ ἐπιστροφαὶ ταὐτότητος καὶ στάσεως.

trois de l'ordre impair, procédant tous de l'unité, et ils se lient les uns aux autres[1], puisque l'âme à la fois sort d'elle-même et y rentre. Par son mouvement d'extériorisation, elle produit les premiers réceptacles où elle doit demeurer, le premier figuré, τὸ πρώτως ἐσχηματισμένον, et donne à ce premier figuré l'étendue, διάστασις, et la masse. Par son retour à elle-même, elle donne à cette masse déjà étendue et figurée la forme sphérique, et dans cette masse étendue figurée et sphérique, elle crée le monde lui-même.

L'âme obéit dans tout le développement qu'elle parcourt à la loi universelle qui régit les développements de toutes les séries des êtres. Tout ordre produit d'abord le terme le plus semblable à lui-même et en dernier lieu le plus dissemblable[2].

Le principe de chaque série est donc de même nature que le dernier terme de la série supérieure. Toutes les processions sont ainsi liées les unes aux autres[3] et toutes

[1] Procl., *in Tim.*, 207, c. τρεῖς οὖν αἱ πρόοδοι καὶ τρεῖς αἱ ἐπιστροφαὶ περὶ τὴν μίαν καὶ ἡνωμένην στάσιν τῆς ψυχῆς.

Les nombres 2, 4, 8,—3, 9, 27, procédant tous de l'unité, constituent les nombres dans la division arithmétique de l'âme, d'après Platon; la procession procède par nombres pairs, le retour par nombres impairs, l'un et l'autre par nombres cubiques, τριπλῆ οὖν ἡ πρόοδος καὶ ἐπιστροφή.—ἡ μὲν ἀσχημάτιστος, ἡ δὲ ἐσχηματισμένη πρώτως, ἡ δὲ δευτέρως, πάντα ὡς ἐν ἀριθμοῖς. Tout ce passage : τά τε γὰρ προσεχῶς αὐτῆς ἀπολαύοντα καὶ πρόεισιν ἀπ'αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτὴν, προϊόντα μὲν κατὰ τὴν γόνιμον τῆς τετάρτης ἐπὶ τὴν μίαν αἰτίαν ἀναγωγήν, est obscur. Qu'est-ce que cette quatrième et cinquième? Je l'ai rapportée à μοῖρα... dont il y a trois pour l'âme. Peut-être est-ce les deux dernières forces créatrices de la nature que Syrianus voit exprimées dans les cinq figures des éléments du *Timée?* Conf. *In Met.*, Bag., 45, a. u.

[2] Procl,, *Instit. theol.*, 28. πᾶν τὸ παράγον τὰ ὅμοια πρὸς ἑαυτὸ πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφίστησιν. *In Parm.*, t. IV, p. 162. Cous., Stallb., p. 570. ἡ πρόοδος αὕτη γίγνεται δι' ὁμοιότητος μᾶλλον ἢ ἀνομοιότητος· οὐ γὰρ ἂν τὸ προϊὸν ἐπεστράφη πρὸς τὸ γεννῆσαν, ἀνόμοιον αὐτῷ καὶ ἁπλῶς ἕτερον, ἀλλ'ἔστιν ὅπη συνημμένον αὐτῷ καὶ ἡδρασμένον πεποίηται τὴν πρόοδον. *In Tim.*, 8, c. τὰς θείας αἰτίας, ἐν αἷς τὸ πρῶτον τῆς τριάδος ἑνούμενον τῇ πρωτουργῷ μονάδι καὶ τὰ ἄλλα πρὸς ἐκείνην ἀνατείνει τι καὶ προκαλεῖται μὲν τὴν τῆς μονάδος ποίησιν, ἀνεγείρει δὲ τὰς τῶν ἄλλων ἐνεργείας εἰς ἀπογέννησιν.

[3] Id., *Inst. theol.*, 110. πάντων τῶν καθ'ἑκάστην σειρὰν διατεταγμένων τὰ μὲν πρῶτα καὶ τῇ ἑαυτῶν μονάδι συνημμένα μετέχειν δύναται τῶν ἐν τῇ ὑπερκειμένῃ σειρᾷ προσεχῶς ἱδρυμένων δι'ἀναλογίας· τὰ δὲ ἀτελέστερα καὶ πολλοστὰ ἀπὸ

à la cause première, l'un. Chaque être particulier aspire à la même fin et remontant de degrés en degrés, refait en sens contraire la route qu'il avait parcourue pour en descendre[1]. Tout ordre inférieur participe ainsi à tous les ordres supérieurs, mais chacun d'eux dans la mesure de sa capacité propre, tous nécessairement par tous les intermédiaires qui l'en séparent, sous la condition que le plus haut n'est pas divisé par le fait que l'inférieur participe à lui, et qu'il demeure dans son unité relative malgré cette participation[2].

Comme tous les néoplatoniciens, outre le corps terrestre et visible qu'anime l'âme, Syrianus admet un autre corps invisible, éthéré, qu'elle revêt tout d'abord en quittant l'état absolument incorporel; comme eux aussi il soutient la liberté de la volonté, sans laquelle la philosophie serait une dépense d'efforts absolument inutile[3]. La muabilité fait partie inséparable de la nature de l'âme, et l'âme la plus pure, celle même que la philosophie a le plus complètement purifiée, doit reprendre une vie terrestre, au moins une fois à chaque nouvelle période du monde[4].

τῆς οἰκείας ἀρχῆς οὐ πέφυκεν ἐκείνων ἀπολαύειν. 112. πάσης τάξεως τὰ πρώτιστα μορφὴν ἔχει τῶν πρὸ αὐτῶν. *Instit. theol.*, 38. πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινων πλειόνων αἰτίων, δι'ὅσων πρόεισι, διὰ τοσούτων καὶ ἐπιστρέφεται, καὶ πᾶσα ἐπιστροφὴ διὰ τῶν αὐτῶν, δι'ὧν καὶ ἡ πρόοδος.

[1] Berger, p. 39. Procl., *In Parm.*, t. V, 167. ἃ δὲ παραδείγματα μόνα ἐστὶν, οὐκέτι ὅμοια ταῖς εἰκόσι, τὰ γὰρ ταὐτὸν πεπονθότα, ὅμοιά ἐστιν· ἐκεῖνα δὲ οὐδὲν πέπονθε πρῶτα ὄντα... ἐπί τινων ὄντων μὲν ἡ κατὰ τὸ ὅμοιον σχέσις ἀντιστρέφει, ἐπί τινων δὲ οὐδαμῶς... οἷον ἐπὶ τῶν δημιουργικῶν· ἐπέκεινα γάρ ἐστι τῆς ἀφομοιωτικῆς τῶν εἰδῶν, ἣν εἴπομεν τοῦ μεθέκτου μὲν εἶναι νοῦ, ὑπερκοσμίου δὲ ὄντος.

[2] Procl., *in Met.*, Bag., 61, b. Procl., *in Parm.*, t. V, 168. Cous. Stallb., p. 712. τὰ μὲν οὖν ὑπὸ ταύτην (ἡ ἀφομοιωτικὴ σχέσις) ταττόμενα καὶ ἀλλήλοις ὁμοιοῦνταί πως καὶ τοῖς πρὸ αὐτῶν, τὰ δὲ τοῦ ἀμεθέκτου νοῦ εἴδη κρείττονά ἐστιν αὐτῆς ὥστε τὰ μὲν αἰσθητὰ ὁμοιοῦσθαι ἐκείνοις, αὐτὰ δὲ τούτοις οὐκέτι.

[3] Procl., *de Provid.*, *Opp. ined.*, Cous., Paris, 1864, p. 195. Bene enim nosti et meum institutorem dicentem sæpe quod τὸ in nobis interemptum superfluam pronunciat philosophiam.

[4] Procl., *in Tim.*, 324, d. ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος παρεδίδου πάσῃ ψυχῇ μερικῇ μίαν ἀφωρίσθαι κάθοδόν φησιν, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ καθ'ἑκάστην τοῦ θείου γεννητοῦ περίοδον· οὐδεμίαν γὰρ ψυχὴν, οὔτε τῶν ἀχράντων καλουμένων οὔτε τῶν κακύνεσθαι καὶ πλανᾶσθαι δυναμένων πᾶσαν περίοδον ἄνω μένειν εἰκός.

§ 3. — *Proclus*[1].

A. Principes métaphysiques.

Proclus succéda à son dernier maître, à une date que nous ne pouvons pas fixer, puisque nous ignorons la date de la mort de Syrianus[2], et vint habiter la même maison qu'avaient occupée ses deux prédécesseurs qu'il appelait l'un son père, l'autre son ancêtre. Cette demeure lui était chère par cette raison, mais aussi parce que, située au pied du Parthénon,

[1] V. sur la Vie de Proclus, le mémoire de Burigny (*Acad. des Inscript.*, t. XXXIII, p. 139), et l'article de Steinhart, *Pauly's R. Encyclop.*, t. VI, 62, 76.

[2] Le fait que Marinus (*V. Procl.*, c. 26), appelle Dominus διάδοχος, ne peut infirmer l'assertion de Proclus lui-même qui, dans l'inscription qu'il avait faite pour son propre tombeau, le dit expressément. Mar., *id*,, c. 36.

Πρόκλος ἐγὼ γενόμην Λύκιος γένος, ὃν Συριανὸς
  Ἔνθαδ' ἀμοιβὸν ἑῆς θρέψε διδασκαλίας·
Ξυνὸς δ' ἀμφοτέρων ὅδε σώματα δέξατο τύμβος·
  Αἴθε δὲ καὶ ψυχὰς χῶρος ἕεις λελάχοι.

Ou Dominus succéda à Proclus, ou, ce qui est plus probable, Marinus emploie le mot διάδοχος dans le sens général de successeur, mais non dans le sens particulier et il est vrai plus habituel de successeur dans le *Scholarchat*. Ce personnage, né à Laodicée ou à Larisse de Syrie, au dire de Suidas, qui emprunte ses renseignements à Damascius, lequel le qualifie simplement de disciple de Syrianus et de condisciple de Proclus, συμφοιτητής, était un bon mathématicien, mais un philosophe très superficiel, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις φιλοσοφήμασιν ἐπιπολαιότερος, (leçon très ingénieuse et très judicieuse de Zeller au lieu de la leçon inintelligible, ἔτι παλαιότερος). Il avait si mal interprété la doctrine platonicienne que Proclus se crut obligé d'écrire un livre contre lui pour relever et rectifier ses erreurs, ὅλην πραγματείαν καθαρτικήν. Sa vie était loin d'avoir l'austérité réclamée d'un philosophe ; d'une humeur discourtoise et de façons hautaines même dans ses relations sociales, soit avec ses concitoyens, soit avec les étrangers, il ne supportait pas la discussion, et Asclépiadès, qui suivit, dans sa jeunesse, les cours du philosophe déjà vieux, n'ayant pas pu s'accorder avec son maître sur un théorême de géométrie, et ayant même hardiment réfuté sa démonstration, celui-ci, irrité, lui interdit dorénavant de fréquenter

entre le temple d'Esculape, célèbre depuis Sophocle, et celui de Dionysos dans le théâtre, elle était assez retirée pour lui permettre de se livrer secrètement à ses pratiques religieuses [1] sous les yeux de la déesse et loin des regards soupçonneux qui surveillaient tous ceux qui n'avaient pas abandonné les croyances et le culte helléniques [2].

Quelles que fussent ses précautions, il fut dénoncé, accusé et obligé de quitter Athènes [3]. Il se retira en Asie, où il se fit initier à d'autres mytères antiques de l'Orient, que Marinus ne désigne pas [4], et d'où il revint au bout d'un an avec des convictions plus fortes et plus profondes, comme tous ceux qui ont souffert pour leurs idées ou pour leur foi.

Son beau talent de parole [5], sa rare et facile intelligence, son érudition immense et profonde, sa sévère méthode de

son école. Il est plus que douteux que Syrianus ait choisi pour son successeur dans la direction de l'école, un pareil personnage, de préférence à Proclus, en qui il avait reconnu tout d'abord le disciple qu'il cherchait depuis longtemps, οἷον πάλαι ἐζήτει ἀκροάτην. Il avait même exprimé avant de mourir le vœu d'être enterré dans le même tombeau que lui (Mar., *V. Procl.*, 36), et il avait fait faire à cet effet un double caveau : Ἐκεῖνος γὰρ αὐτῷ τοῦτο παρεκελεύσατο ἔτι περιών, καὶ τὴν θήκην τοῦ μνήματος διπλῆν διὰ τοῦτο ἐργασάμενος. Ce vœu fut obéi par son disciple, et leur tombeau commun fut élevé dans la partie orientale des faubourgs, près du Lycabette.

[1] Mar., *V. Procl.*, 29. συνεργησάσης αὐτῷ πρὸς τοῦτο καὶ τῆς οἰκίας... ἁρμοδιωτάτη αὐτῷ καὶ ἡ οἴκησις ὑπῆρξεν, — ὁρωμένην δὲ ἢ καὶ ἄλλως αἰσθητὴν γιγνομένην τῇ ἀκροπόλει τῆς Ἀθηνᾶς.

[2] Mar., *V. Procl.*, 29. τοὺς πολλοὺς λανθάνων καὶ οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλεύειν ἐθέλουσι παρασχών.

[3] Mar., *V. Procl.*, 15. ἐν ζάλῃ γὰρ παρελθὼν καὶ τρικυμίᾳ πραγμάτων καὶ πνευμάτων τυφωνείων ἀντιπνεόντων.

[4] Mar., *V. Procl.*, 15. ἵνα γὰρ μηδὲ τῶν ἐκεῖ ἀρχαιοτέρων ἔτι σωζομένων θεσμῶν ἀμύητος ᾖ... τὰ παρ' ἐκείνοις σαφῶς ἐπεγίγνωσκε.

[5] Mar., *V. Procl.*, 8. νεὸς ὢν χαίρειν τῇ ῥητορικῇ... ηὐδοκίμει ἐπίτε τῷ καλῶς λέγειν. Il avait étudié à Alexandrie les lettres grecques, sous la direction de Léonas l'isaurien et d'Orion, dont les ancêtres avaient rempli les fonctions sacerdotales auprès des dieux égyptiens, et même il s'était initié à la langue et à la littérature romaines. C'est dans son second séjour à Alexandrie, après un voyage à Bysance, que, sous la forme d'une apparition de Minerve, qui voulait sauver de la ruine qui la menaçait l'école de Platon (Mar., 10. ἵνα... σώζηται ἡ Πλάτωνος διαδοχή), et ne pas laisser rompre la chaîne d'or hermétique (Damasc., dans *Phot.*, § 151, ed. Westermann, δεδιὼς δ' ὁ Πρόκλος περὶ τῇ Πλάτωνος χρυσῇ

démonstration[1], son dévouement absolu à ses fonctions d'enseignement qu'il considérait comme un sacerdoce, comme un apostolat religieux et sacré, sa beauté même et ses manières nobles et dignes donnèrent à l'école d'Athènes un rajeunissement de célébrité et de prospérité inouïes, que rendent plus étonnant encore les circonstances qui étaient si contraires. Un nombre considérable d'auditeurs de tous les pays affluèrent à Athènes, les uns simplement pour avoir le plaisir de l'entendre, les autres pour s'initier, sous sa direction, à la philosophie[2]. Sous cette influence de la science et de l'éloquence, les revenus de l'école s'élèvent à plus de mille écus d'or, dont le scholarque avait la disposition[3]. Contrairement à la pratique de Plotin, il n'écartait pas systématiquement la science politique de ses leçons ; il y commentait la *Politique* d'Aristote et la *République* et les *Lois* de Platon, et montrait dans ses développements sur ce sujet, à ce moment particulièrement difficile et périlleux, la hardiesse et la franchise qui conviennent au philosophe, mais qui n'étaient pas sans courage, car il démontrait fortement que chaque homme avait ses droits, que la justice commande de respecter[4]. Malgré sa passion pour la science spéculative,

τῷ ὄντι σειρᾶ, μὴ ἡμῖν ἀπολίπῃ τὴν πόλιν τῆς 'Αθηνᾶς), lui est venu pour la première fois le projet de se rendre à Athènes. Il renonce dès lors aux lettres et se plonge, avec Olympiodore le péripatéticien, dans l'étude d'Aristote ; avec Héron, dans l'étude des mathématiques. Il réalise alors son intention, jusqu'alors vague, de se rendre à Athènes, où Plutarque lui fait recommencer ses lectures des ouvrages de la philosophie péripatéticienne, avant de l'initier aux grands mystères des théories platoniciennes. A l'âge de 28 ans, sous les yeux de Syrianus peut-être, il commence son commentaire sur le *Timée*, ouvrage resté incomplet, mais considérable, non seulement au point de vue spéculatif, mais encore plein de renseignements précieux sur l'histoire de la philosophie. (Marin., 13. ἐπιστήμης γέμοντα, ἐπιστήμης πληρῆ). De tous ses livres, c'était celui qu'il préférait avec le commentaire sur le *Théétète*.

[1] Dans ses leçons orales, il entrait dans les plus grands détails et les développait avec force et clarté ; dans ses écrits il résumait et concentrait tout. Mar., *V. Procl.*, 22. ἔντε ταῖς συνουσίαις δυνατῶς ἅμα καὶ σαφῶς ἐπεργαζόμενος ἕκαστα, καὶ ἐν συγγράμμασιν ἅπαντα καταβαλλόμενος.

[2] Mar., *V. Procl.*, 38. πολλοὶ γὰρ αὐτῷ πολλαχόθεν ἐφοίτησαν.

[3] Damascius, dans *Photius*, p. 346.

[4] Mar., *V. Procl.*, προσαναγκάζων τῇ φιλοσόφῳ παῤῥησίᾳ τὸ προσῆκον ἑκάστοις ἀπονέμειν, suum cuique tribuere.

malgré tout le temps qu'il consacrait à l'enseignement et à la composition, — il faisait cinq leçons par jour, quelquefois plus, et écrivait chaque jour 700 lignes [1], — il se mêla de politique active, c'est-à-dire, prit part à l'administration de la cité [2]. Il jouissait auprès de ses concitoyens et des magistrats d'une grande influence qu'il mettait au service des lettres et de la philosophie, obtenant pour ceux qui s'y adonnaient des avantages pécuniaires et des récompenses honorifiques [3]. Riche de ses revenus propres et de ceux de l'école, dont le scholarque avait la jouissance, il employait sa fortune en œuvres de bienfaisance envers ses concitoyens et les étrangers, en consacra une grande partie en travaux d'utilité publique [4], et à sa mort il la partagea entre les villes où il avait fait ses premières études, Xanthus, sa patrie et Athènes et Archiadas, de la famille de Plutarque, son disciple, avec qui il avait contracté une amitié pythagorique [5].

La biographie de Proclus par Marinus est, comme toutes les Vies des Saints, un panégyrique sans critique et sans mesure : son héros, qui était en même temps son maître, a toutes les vertus, la sobriété, l'abstinence des plaisirs des sens, la justice, le courage, la piété, et comme tous les saints il possède le don des miracles [6]; pour rester libre de se consacrer tout entier à la philosophie, à l'enseignement, auquel il donne surtout un caractère moral, à la bienfaisance et même aux affaires de l'état, il avait, malgré des partis très avantageux qui s'étaient présentés, voulu rester célibataire; il va soigner lui-même les malades avec le plus entier dévouement

[1] Mar., *V. Procl.*, 22.

[2] Mar., *V. Procl.*, 15. ὁ φιλόσοφος ἐφήπτετο πολιτικῶν βουλευμάτων.

[3] Mar., *V. Procl.*, 16. σιτηρέσιά τε καὶ τὰς ἄλλας τιμάς.

[4] Mar., *V. Procl.*, 14. εἰς ἔργον δημόσιον οὐ σμικρὰ ἐχαρίσατο. *Id.*, 16. ἐπὶ τὸ εὐεργετεῖν ἐφέρετο.

[5] Marin., *V. Procl.*, 14 et 17.

[6] Marin., *V. Procl.*, auquel il avait été initié par Asclépigénie, fille de Plutarque et petite-fille de Nestorius. Il pouvait aussi, en temps de sècheresse, faire tomber les pluies fécondantes et arrêter les tremblements de terre.

et par la vertu de ses prières, obtient des dieux qui l'aiment, leur guérison dans les cas les plus désespérés[1]. Il s'était fait une règle, une loi de la pratique de toutes les vertus et des exercices fréquents et réguliers de piété et de dévotion, qui donnèrent à sa vie tout entière une beauté morale et une sorte de splendeur[2]. Bien que les exercices de piété aient la plupart un caractère spécial, sa religion au fond était d'une nature universelle; il rendait un culte également pieux et sincère, non-seulement aux dieux helléniques, mais encore au dieu de la Phénicie, au dieu de l'Arabie, comme à Isis adorée à Philæ. Il aimait à dire que le philosophe était un prêtre, un hiérophante, celui qui révèle aux hommes les vérités divines, mais qu'il devait les proclamer à tous les hommes, c'est-à-dire être l'hiérophante universel, le prêtre du monde entier[3]. Son âme ainsi était uniquement possédée par la folie divine dans la contemplation de l'éternel, dans la vision de l'invisible, περὶ τὰ πρῶτα ἐβάκχευε. C'est là ce qu'il cherchait dans toutes les théologies étrangères comme dans celles de

[1] Mar., *V. Procl.*, 17. τῷ κάμνοντι παρῆν ἐπιμελέστατα. C'est ainsi, par exemple, qu'il opère la guérison d'Asclépigénie, fille de Plutarcha et d'Archiadas. *Id.*, 27. ἀπογιγνωσκόντων δὲ τῶν ἰατρῶν ἦλθεν (Archiadas)... ὡς ἐπὶ τὸν σωτῆρα ἀγαθὸν τὸν φιλόσοφον... ὁ δὲ ἀνῄει εἰς τὸ Ἀσκληπιεῖον προσευξάμενος τῇ θεῷ ὑπὲρ τῆς καμνούσης... καὶ κατελάμβανεν (ὁ Πρόκλος) αὐτὴν ἄρτι μὲν τῶν περιεστώτων, τὸ σῶμα λελυμένην παθῶν ἐν ὑγιεινῇ δὲ καταστάσει διάγουσαν.

[2] Marin., *V. Procl.*, 18. τὰ τοιαῦτα ἤθη ὡς νόμιμά τινα ἐξεπλήρου. *Id.*, 21. κεκόσμητο αὐτοῦ ἡ συμπᾶσα ζωή. C'est ainsi que, jour et nuit, il usait d'ablutions lustratoires, priait, tantôt selon le formulaire orphique, tantôt selon le formulaire chaldaïque, le soir, le jour au lever du soleil, à midi, et au coucher. Chaque mois, suivant l'usage romain, il offrait un sacrifice à la mère des dieux; chaque année, il célébrait la naissance de Socrate et celle de Platon, observait les jeûnes à certains jours de la lune et les jours de fêtes établis par les Égyptiens. Il avait même recours aux oraisons jaculatoires, ἐκφωνήσεις, ἐπικλήσεις, qui consistaient à émettre des mots barbares et pratiquait une sorte d'exercice de dévotion magique, en faisant tourner à l'aide d'une courroie de cuir une boule d'or, ayant au milieu un saphir et couverte de caractères étranges. (Mar., *V. Procl.*, 22, 23, 24). Cette manœuvre pieuse était accompagnée de cris sans sens appelés ἴυγγες, et devait servir à des évocations.

[3] Mar., *V. Procl.*, 20. τὸν φιλόσοφον δεῖ... κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.

la Grèce, obscurcies par les fictions des mythes, dans les poésies orphiques comme dans les Θεῖα Λόγια ou Θεοπαράδοτα, formulaire de dogmes émanés des dieux, et dans les autres théories religieuses des Chaldéens qu'il recueillit dans un ouvrage perdu, en 70 tétrades, qui lui demanda cinq années de recherches. Il avait mis dans ce travail, dit son biographe à deux reprises, une sévère critique, dont nous ne pouvons pas être juges : divisant avec méthode et disposant la matière dans un ordre parfaitement clair, écartant tout ce qui ne lui paraissant pas authentique ou sérieux, tout ce qui présentait des contradictions, et montrant partout, par ses commentaires et explications, sous la variété des formules, l'unité essentielle des doctrines [1]. Il s'était même tellement nourri de ces ouvrages, dont l'authenticité plus que douteuse ne lui inspirait, malgré toute sa critique, aucun doute, que pour le salut de l'âme et l'édification de la vie, il ne considérait, avec et après Iamblique, comme nécessaires et suffisants que le *Timée*, et ces Λόγια, recueil de sentences religieuses attribuées à Zoroastre, et qui étaient devenues, depuis Porphyre, presque des autorités dans l'école néoplatonicienne : il allait même jusqu'à dire que s'il était le maître, il ferait disparaître du commerce des hommes tous les autres livres parce qu'ils sont plutôt nuisibles à presque tous les hommes qui les abordent au hasard, sans méthode et sans préparation suffisante [2].

Malgré tous ces excès d'une imagination emportée par l'ivresse du sentiment religieux, l'esprit grec, avec son besoin de sociabilité, demeure dans ses habitudes ; il entretient avec

[1] Mar., *V. Procl.*, 22. ὁ φιλόσοφος πᾶσαν μὲν θεολογίαν ἑλληνικήν τε καὶ βαρβαρικὴν καὶ τὴν μυθικοῖς πλάσμασιν ἐπισκιαζομένην κατεῖδε... ἐξηγούμενός τε πάντα... ὅσον μὲν ἦν παρ' αὐτοῖς γόνιμον τοῦτο μετ' ἐπικρίσεως εἰσεποιεῖτο, εἰ δέ τι ἀνεμιαῖον ηὕρισκε τοῦτο πάντη ὡς μῶμον ἀπῳκονομεῖτο, τὰ δέ γε ὑπεναντίως ἔχοντα... μετὰ πολλῆς βασάνου ἀγωνιστικῶς διήλεγχε... δυνατῶς ἅμα καὶ σαφῶς ἀπεργαζόμενος ἕκαστα. Id., *id.*, 26. αὐτοῖς τε τοῖς θείοις Λογίοις ἐντρεφόμενος μετὰ τῆς προσηκούσης ἐπικρίσεως ἐξεπόνησε. Il s'était aidé pour cet ouvrage, dont l'histoire et la science des religions doivent regretter la perte, des travaux antérieurs de Porphyre et d'Iamblique.

[2] Mar., *V. Procl.*, 38.

ses collègues les relations les plus courtoises et les plus cordiales; il les réunit chez lui le soir, et se livre avec eux à des conversations, des conférences sans préparation et sans façon[1]. La reconnaissance respectueuse, l'amitié et l'admiration n'empêchent pas Marinus de reconnaître en son maître quelques défauts de caractère, qui sont la marque et la tache de la nature et de la faiblesse humaines; il était vif, emporté, même irritable[2], quoiqu'il s'apaisât facilement, et surtout il aimait la gloire et ne pouvait pas s'en taire : sentiment puissant et noble au fond, dit son biographe après Cicéron, sans lequel peut-être rien ne se serait fait de grand parmi les hommes[3].

C'est ainsi que dans des rêves et des visions, il est vrai, mais dont il n'avait pas cru devoir cacher les révélations, il s'était lui-même proclamé l'honneur d'Athènes , Πρόκλος ὁ κόσμος τῆς πολιτείας; il avait reconnu en lui l'âme du pythagoricien Nicomaque, et pris la conscience claire qu'il était un anneau de la chaîne d'or d'Hermès.

Proclus mourut à 75 ans; mais ses austérités et ses jeûnes avaient tellement affaibli son corps que son esprit s'en était ressenti : pendant les cinq dernières années de sa vie, c'est à peine s'il était capable d'écrire encore quelques hymnes et autres morceaux et de converser avec ses amis. Il fut enterré, comme Syrianus l'avait désiré, dans le même tombeau que son maître vénéré, auprès du Lycabette, dans la partie orientale des faubourgs d'Athènes[4].

L'activité scientifique de Proclus fut extraordinaire, et ne se borna pas aux travaux de l'enseignement. Le nombre de ses écrits est considérable ; la plupart sont des commentaires sur les auteurs anciens[5]; plusieurs ont la forme

[1] Mar., *V. Procl.*, 22. ἀγράφους ἑσπερινὰς πάλιν ἐποιεῖτο συνουσίας.
[2] Mar., *V. Procl.*, 16. θυμοειδής.
[3] Mar., *V. Procl.*, 16. τάχα δὲ οὐδ'ἂν γίγνοιτό τι μέγα ἐν ἀνθρώποις. Cic., Ardorem quemdam animi sine quo nihil tum in philosophia, tum in vita magnum effici potest.
[4] Marin., *V. Procl.*, 38.
[5] Euclide, Ptolémée, Aristote et surtout Platon.

de l'exposition doctrinale; par le contenu de ceux que nous avons conservés, comme par les titres de ceux qui sont perdus et les renseignements que nous en donnent les écrivains postérieurs[1], nous voyons que son enseignement et ses écrits

[1] Les ouvrages conservés sont :

1. Les commentaires sur l'*Alcibiade*, édités par V. Cousin et Creuzer, *Initia philosophiæ*.

2. Sur le *Parménide*, édités par V. Cousin et Stallbaum.

3. Sur le *Cratyle*, extraits publiés par Boissonnade, 1820.

4. Sur la *République*, tirés d'un manuscrit incomplet et publiés dans l'édition de Platon, Bâle, 1534.

5. Sur le *Timée*, publiés par Schneider, 1842.

6. Les *Principes de théologie*, *Institutio theologica*, publiés par Creuzer, *Initia phil.*, et dans l'édition de Plotin, de Didot. Steinhart les intitule par erreur Στοιχείωσις διαλογική. C'est un abrégé de la théorie des trois hypostases suprêmes. La méthode d'exposition est la démonstration sous forme géométrique sévère, qui rappelle la manière de Spinoza. Obscur, sec, ce résumé précis dans sa brièveté, n'en est pas moins très intéressant et très curieux : on y voit percer parfois des éclairs de profonde pensée et des vérités admirables qui l'illuminent.

7. Les *Principes de la Physique* ou *Théorie du mouvement*, résumé succinct de la théorie d'Aristote (*Phys.*, l. III), publiés à Bâle, 1531 et 1545, et à Paris, 1542.

8. La *Théologie de Platon*, en six livres, publiés à Hambourg, 1618. Le but de l'ouvrage est de démontrer l'identité des doctrines d'Orphée, de Pythagore et de Platon.

9. *De Providentia*.

10. *De decem dubitationibus circa Providentiam*.

11. *De Malorum subsistentia*. Ces trois traités, conservés seulement dans une traduction latine du moyen-âge, du XIIIe siècle, due au dominicain Guillaume de Morbeke, ami de S. Thomas, pénitencier des papes Clément IV et Grégoire X et archevêque de Corinthe, ont été publiés par V. Cousin.

12. *Six Hymnes*, publiés par V. Cousin.

13. Sur les *Travaux et les Jours d'Hésiode*.

14. Sur le premier livre des *Eléments d'Euclide*.

15. *Esquisse des propositions astronomiques*.

16. *La Sphère*, résumé de la science astronomique.

17. Paraphrase des quatre livres de Ptolémée.

18. *Arguments contre les Chrétiens*, fragments conservés par Philopon, dans sa réponse *De Æternitate Mundi*.

19. *Chrestomathie littéraire*, fragment conservé par Photius, Cod. 239, publié par Dindorf, dans son édition d'*Héphæstion*.

Parmi les œuvres perdues :

1. Un commentaire sur le *Phédon*, souvent cité par Olympiodore dans le sien sur le même ouvrage. Un extrait de ce commentaire, dans les *Scholies* d'Aristote (Br., 6, b. 29), prouve que Proclus donnait aux animaux la faculté de la mémoire et celle de l'oubli.

s'étendaient sur les sciences mathématiques, la logique, la critique littéraire, la physique, la poésie même, comme le prouvent les hymnes conservés, et la philosophie proprement dite, et il s'y montrait, au dire de son biographe, malgré la grande conformité de ses vues et de ses opinions avec celles de son maître, plus original et plus indépendant d'es-

2. Un commentaire sur le *Phèdre*, cité par lui-même (*in Tim.*, 329, d. e.), ἐν ταῖς εἰς Φαῖδρον συνουσίαις.

3. Un commentaire sur le *Théétète*, cité par lui-même (*in Tim.*, 78, c.) et par Marinus (*V. Procl.*, 38).

4. Un commentaire sur le *Philèbe*, cité par lui-même (*in Tim.*, 53, f.)

5. Un mémoire sur les *Ennéades* de Plotin est attribué à Proclus par un des manuscrits de la *Réponse d'Abammon à la lettre de Porphyre*, autrement dite : *Le Livre des Mystères des Égyptiens*. Le passage est publié dans l'édition de Gale de ce livre.

6. Un ouvrage intitulé : βίβλος τῶν πρὸς τὸν Τιμαῖον Ἀριστοτέλους ἀντιῤῥήσεων ἐπισκέψεις ποιουμένη, cité par Proclus (*in Tim.*, 226, d.) lui-même, qui y réfutait l'interprétation donnée par Aristote, à la théorie de Platon sur l'âme, dont il avait fait, disait-il, une grandeur.

7. Il semble que par les mots de Proclus (*in Tim.*, 123, c) πρὸς μὲν οὖν Ἀριστοτέλην καὶ ἰδίᾳ περὶ τούτων (la théorie du νοῦς) γέγραπται, il désigne un de ses propres ouvrages.

8. Suidas mentionne un traité où les théories de Platon étaient purgées des erreurs que l'interprétation de Dominus y avait introduites : πραγμάτεια καθαρτικὴ τῶν δογμάτων τοῦ Πλάτωνος.

9. Un ouvrage en 10 livres ou 70 cahiers, de 4 feuilles chacun, sur la Λόγια et τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαϊκῶν συγγράμματα, cité par Marinus (*V. Procl.*, 26), Suidas, V. et vaguement par Proclus (*in Tim.*, 273, b.) : οὕτω δὲ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ὁ παρὰ Χαλδαίων, et *in Remp.*, 359.

10. Un ouvrage sur la théologie d'Orphée, cité par Suidas et Marinus, 27.

11. Une *Concordance*, Συμφωνία, d'Orphée, de Pythagore et de Platon, cité par Suidas.

12. Un commentaire sur Homère, mentionné par Suidas.

13. Un mémoire sur les dieux d'Homère, mentionné par Suidas.

14. Un mémoire sur les *Trois Monades :* La vérité, la beauté, la proportion, cité par Proclus (*in Remp.*, 433).

15. Une lettre à Aristoclès, citée par Simplicius (*in Phys.*, p. 615, 15, ed. Herm. Diels), sur la question de savoir si les astres et le ciel sont matériels, ἔνυλα, ou immatériels.

16. Un Μονοβίβλον, qui semble avoir été un ouvrage de logique, cité par Damascius, *de Princip.*, c. 29.

17. Un livre sur la *Théorie des parallèles*, cité par Philopon (*Sch. Ar.*, 214, a. 7.)

18. Un βίβλος μητρωακή, cité par Marinus, *V. Procl.*, 33, et Suidas.

19. Un écrit sur Hécate, cité par Marinus, 28.

20. Deux livres, περὶ ἀγωγῆς, cités par Suidas et Marinus, 28, qui en spécifie le contenu par l'adjectif θεουργική.

prit[1] que nous ne serions disposés à le croire. Sa passion pour la philosophie, l'ardeur et la sincérité de ses convictions et de ses idées ne l'empêchaient pas de reconnaître, avec Iamblique, les bornes de l'intelligence humaine, à qui le dernier comment, la cause ultime des choses se dérobe ; ainsi comment la première procession à l'être s'est elle produite; comment se crée le corps; comment la vie s'y introduit-elle; comment l'âme et le corps sont-ils ainsi unis ou liés l'un avec l'autre : tout cela nous reste, au fond, inconnu[2].

Malgré ces réserves, malgré les doutes que le scepticisme élève contre la philosophie et en général contre toute connaissance, qui n'est suivant les sceptiques que le rêve de la connaissance[3], Proclus professe hautement que la philosophie est une science, et que la connaissance de la vérité est possible. Le nier c'est supprimer chez l'homme la possibilité de toute affirmation, soit positive soit négative[4]; et non-seulement la science est possible, mais, comme nous le verrons, elle existe : elle a été découverte surtout et exposée par Platon.

Quel est son objet? née de l'étonnement qui est le premier éveil de la pensée philosophique[5], la philosophie est la connaissance rationnelle du système universel des êtres, des êtres intelligibles, supra-cosmiques, d'où viennent les plus grands biens et qui sont les causes productrices des âmes et des choses qui ont rapport à la vie humaine, d'une part[6], et des choses particulières, intra-cos-

[1] Mar., *V. Procl.*, 23. πολλῶν δὲ καὶ αὐτὸς πατὴρ ἐγένετο δογμάτων οὐ πρότερον ἐγνωσμένων, φυσικῶν τε καὶ νοερῶν καὶ τῶν ἔτι θειοτέρων.

[2] Procl., *in Tim.*, 348. Κρείττονα γνώσεως τὴν πρωτίστην εἰς τὸ εἶναι πρόοδον· ὅθεν δή φησιν ὀρθῶς ὁ Ἰάμβλιχος, οὐ δὲ τοῦτο συλλογίζεσθαι δύνατον πῶς μὲν τὸ σῶμα παράγουσιν οἱ θεοί, πῶς δὲ τὴν ἐν ἑαυτῷ ζωήν, πῶς δὲ συμπλέκουσιν ἀμφότερα ἀλλήλοις· ταῦτα γὰρ ἄγνωστα ἡμῖν ὑπάρχει.

[3] *De Pvovid., ad Theodorum Mechan.*, ed. Cousin, p. 183. Videris dubitare ne forte neque totaliter sit cognoscere verum sed solum somniare circa ipsum.

[4] Procl., *de Provid.*, *Id.*, p. 183. Ignorantia enim, amborum similiter positionem recusat.

[5] Procl., *in Alcib.*, 2e éd. Cous, *Opp. Ined.*, p. 342. τὸ δὲ θαυμάζειν τοῦτο φιλοσοφίας ἐστὶν ἀρχή, καθάπερ αὐτὸς ἐν Θεαιτήτῳ (p. 115, d.) λέγει.

[6] Procl., *in Tim.*, 48, f. τίς οὖν ἡ φρόνησις αὕτη, dont parle Platon

miques, sensibles, ἐγκόσμια, qui composent la vie universelle, et qui sont organisées dans leur particularité et dans le tout qu'elles forment par les intelligibles[1]. La philosophie comprend une connaissance des causes invisibles, une connaissance du monde et une connaissance de l'homme et de tout ce qui se rapporte à lui[2]. On peut développer et préciser ces parties intégrantes de la philosophie.

1. La première partie a pour objet τὰ πρώτιστα τῶν ἀγαθῶν, les principes premiers et suprêmes de tous les biens, et constitue l'ontologie ou la métaphysique.

2 La seconde partie a pour objet les causes invisibles, supra-cosmiques, qui leur sont inférieures et qui engendrent les âmes, et forme la théologie.

3. La troisième partie a pour objet les âmes, et répond à la psychologie.

4. La quatrième partie a pour objet l'homme en particulier dans ses rapports avec la vie, et constitue l'éthique[3].

5. La cinquième partie a pour objet le monde, et constitue la cosmologie ; mais comme le monde est double, qu'il y a un monde intelligible et un monde sensible, une partie de la cosmologie rentre dans la théologie, qui fait connaître tous les ordres des dieux qui l'ont créé et le

(*Tim.*, 24, c.) et que Proclus vient d'appeler τὸ φιλόσοφον ? θεωρία τῶν ὅλων τῶν τε ὑπερκοσμίων πραγμάτων, ἀφ' ὧν τὰ πρώτιστα τῶν ἀγαθῶν, ἃ δὴ τελεσιουργὰ τῶν ψυχῶν ἐστι, καὶ τῶν περὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινον ὑπάρχει.

[1] Procl., *in Tim.*, 4, f. et 5, a. τῆς ὅλης φιλοσοφίας εἴς τε τὴν περὶ τῶν νοητῶν καὶ περὶ τῶν ἐγκοσμίων θεωρίαν διηρημένης.

[2] Procl., *in Tim.*, 48, f. et 49, a. τὰ μόρια πάντα τῆς φρονήσεως τῆς τε θείας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης. Le système de ces sciences, qui descend jusqu'à la divination et la médecine, et embrasse la géométrie, l'astronomie, la logique, l'arithmétique et d'autres encore, se divise : car autres sont les sciences qui ont rapport aux causes invisibles ; autres celles qui ont rapport au monde ; autres celles qui ont rapport à l'homme. Ailleurs (*in Parm.*, t. V, p. 211. Cous. Stallb., p. 740), il distingue la science qui replie l'entendement, τὸν λόγον, sur lui-même, et celle qui tourne l'entendement même vers la raison : l'une est la connaissance de l'âme par elle-même, connaissance de conscience et de réflexion ; l'autre est la connaissance des idées de la raison, connaissance intuitive et immédiate.

[3] Procl., *in Tim.*, 49, a.

gouvernent ; l'autre constitue l'objet de la science de la nature ou la physiologie et expose toutes les processions ou générations des choses intra-cosmiques [1].

Mais comment arriver à posséder cette science universelle ? Celui qui a vraiment le goût et le sens de la philosophie cherchera à découvrir, à trouver lui-même les vérités qu'elle contient, à résoudre les problèmes qu'elle pose [2] ; même s'il croit la science faite, au lieu de la prendre de la bouche d'autrui il voudra se donner le plaisir et le profit de la découverte personnelle, parce que cet effort intellectuel est activité et que l'activité est la vie propre de l'âme humaine [3] : il repensera la pensée des maîtres. Pour cela, il est nécessaire qu'il commence par l'étude des choses sensibles ; que de là il s'élève aux Idées qui en sont les formes intelligibles, les exemplaires parfaits et éternels, et que remontant plus haut encore il s'efforce d'atteindre, de voir des yeux de l'esprit les causes des Idées elles-mêmes, distinctes de leurs produits, mais assurément encore plus intelligibles [4]. Mais quoique ce soit là la méthode des vrais philosophes, la méthode d'acquisition de la vérité, il faut reconnaître qu'il est des esprits pour lesquels elle est trop haute et qu'elle exige des efforts dont il ne sont pas capables [5]. A ceux-là qui ne peuvent qu'apprendre la vérité, il faut l'enseigner ; et quelle méthode alors faudra-t-il suivre ? sera-ce la méthode par laquelle elle a été

[1] Procl., *in Tim.*, 4, f. δίττος ὁ κόσμος, ὁ μὲν νοητὸς, ὁ δὲ αἰσθητός... ὁ μὲν.., τὴν περὶ τῶν νοητῶν πραγματείαν περιείληφεν, ὁ δὲ ἁπάσας τῶν ἐγκοσμίων τὰς προόδους... ὁ μὲν περὶ τὸ φυσικὸν, ὁ δὲ περὶ τὸ θεολογικόν. Suivant Proclus, le *Timée* expose l'une de ces parties de toute la philosophie, le *Parménide* l'autre, en sorte que ces deux dialogues contiennent toute la philosophie de Platon, c'est-à-dire toute la philosophie. Conf. id., *Theol. plat.*, l. I, c. 7.

[2] Procl., *in Alcib.*, *Opp. Ined.*, V. Cous., ed. Altera, p. 462. πᾶς ὁ ἐπιστήμων ὁτουοῦν πράγματος ἢ διὰ μαθήσεως ἀνέλαβε τὴν ἐπιστήμην ταύτην ἢ δι' εὑρέσεως· οὐ γὰρ ἄλλη τις ὁδὸς εἰς κτῆσιν ὑπολείπεται φρονήσεως... δι' ἑαυτῶν (ἡμῶν) τὸ ἀληθὲς ἀνευρίσκοντας.

[3] Procl., *in Alcib.*, 1re éd., t. III, p. 30.

[4] Procl., *in Remp.*, p. 423.

[5] Procl., *in Alcib.*, t. II, V. Cousin, p. 101 : « Chez la plupart des hommes, les yeux de l'âme ne peuvent supporter la vue de la vérité ».

découverte, ou plutôt, puisqu'on suppose que la science est déjà faite, que par conséquent on est arrivé aux premiers principes, ne convient-il pas de prendre la méthode déductive de démonstration, c'est-à-dire partir du principe suprême et descendre de là par toute la série des intermédiaires aux derniers degrés de la chaîne des choses et des êtres ? Cet ordre est évidemment plus scientifique[1], puisqu'il suit l'ordre de génération des choses, qui ne va pas de l'imparfait au parfait, mais au contraire du parfait, qui est toujours premier, à l'imparfait qui est toujours second[2].

Quant à la conception de ce premier principe, on peut dire qu'elle est au-dessus de la raison et de la science même : elle est l'acte du *génie* philosophique, d'une inspiration d'en haut, d'une communication et d'une révélation et on peut dire d'une opération divine ; on l'appelle *l'enthousiasme,* ou mieux la vision, la contemplation[3]. Mais cette vue inspirée qui nous fait pour ainsi dire toucher les principes suprêmes, si elle est supérieure à ce qu'on appelle proprement la philosophie, on ne peut espérer s'y élever qu'en passant par la philosophie[4]. Il faut ainsi se replier sur soi-même, passer de l'acte

[1] Procl., *in Alcib.*, I, t. II, p. 185. Sur cette double méthode ascendante et descendante, voir *Hist. de la Psychologie des Grecs*, Plotin, t. IV, p. 58, n. 3. δεῖ γὰρ ἀπὸ τῶν καθολικωτέρων ἀεὶ τὰς ζητήσεις ὁρμᾶσθαι καὶ ἐκ τούτων προϊέναι μεχρὶ τῶν ἀτόμων. Τοῦτο γάρ ἐστι καὶ κατὰ φύσιν καὶ πρὸς ἐπιστήμην οἰκειότερον.

[2] Procl., *in Tim.*, 49, b. μὴ ἐκ τῆς ἀτελοῦς ἐπὶ τὸ τέλειον προϊέναι τὴν διακόσμησιν.

[3] Id., *id.*, 68. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀκρότατον θεωρίας τέλος, τὸ εἰς τὸν θεῖον ἀναδραμεῖν νοῦν. Procl., *in Parm.*, t. VI, p. 42. Cous. Stallb., p. 840. πῶς ἐγγυτέρω τοῦ ἑνὸς ἐσόμεθα, μὴ τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἀνεγείραντες, ὅ ἐστιν ἐν ἡμῖν οἷον εἰκὼν τοῦ ἑνὸς, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τὸν ἐνθουσιασμὸν γίγνεσθαί φασιν οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων. Cette ἐνθεαστικὴ ὁρμὴ est la fleur de l'âme, τὸ ἓν αὐτὸ τοῦτο (ἐν ἡμῖν) καὶ τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς. Procl., *in Parm.*, t. VI, p. 10. Cous. Stallb., p. 821. τὸ ἓν τοῦ νοῦ τούτου καὶ τὴν ὕπαρξιν καὶ τὸ οἷον ἄνθος. Il y a ainsi dans l'âme, comme nous verrons plus loin, quelque chose de supérieur à la raison : le θεοειδὲς τῆς ψυχῆς, d'où découlent les vertus saintes. Olympiod., *in Phædon.*, Finckh, p. 90, n. 143 : « ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταί, κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, comme le montre Iamblique et plus clairement encore Proclus ». C'est l'acte de ce que les Allemands appelleraient la pure conscience de soi.

[4] Procl., *in Alcib.*, t. III, p. 10, 105 et 106.

de la pensée discursive à l'acte de la raison pure, et redescendre de l'acte de la raison pure au raisonnement; il faut s'interroger soi même, éveiller en soi l'acte spontané et libre de l'âme. Ainsi la conclusion apparaît avant qu'elle ne soit démontrée; le génie philosophique, qui vient d'en haut, voit synthétiquement l'universel, l'intelligible pur, et delà par les procédés scientifiques du raisonnement et de l'analyse, arrive à exposer les dernières choses de la nature et du monde [1]. Telle est la méthode vraiment philosophique de la dialectique, qui est la vraie méthode, parce qu'elle est la logique interne des choses mêmes [2]. Bien qu'on puisse dire que la méthode n'a pas par elle-même une grande valeur, elle est nécessaire à ceux qui veulent s'exercer et se rendre aptes à connaître les choses, ce qui est la vraie fin de la philosophie [3]. Elle comporte trois moments : il y a d'abord la méthode purement formelle, la logique proprement dite, qui convient aux jeunes gens, sert à éveiller la raison, qui, pour ainsi dire, dort en eux, et l'excite à la recherche et à l'examen d'elle-même. C'est une véritable gymnastique de l'œil de l'âme, qui la prépare à voir les choses et à se porter attentivement aux idées et aux notions qu'elle possède par essence, en la conduisant à travers les thèses contraires, et la menant non seulement par la route directe, mais par les sentiers de traverse. Puis il y a la méthode qui sert à purifier l'esprit de sa double ignorance, et qu'il convient d'employer quand on se trouve en présence de contradicteurs remplis de suffisance

[1] Procl., *in Tim.*, 86, f. εἰς ἑαυτὸν ἐστραμμένος... εἴς τε νοῦν ἀπὸ διανοίας καὶ εἰς λογισμὸν ἀπὸ νοῦ προϊών... ἑαυτὸν ἐρωτῶν κατὰ τὸ αὐτοκίνητον ἐνήγρει τῆς ψυχῆς... πρῶτον μιᾷ φωνῇ τὸ δόγμα περιλαβών... καὶ τὸ συμπέρασμα πρὸ τῆς ἀποδειξεως ἀνακηρύξας, ἄντικρυς κατὰ τοὺς ἐνθουσιῶντας, qui voient d'un seul coup d'œil, ἀθρόως le tout et la fin, τὸ ὅλον καὶ τὸ τέλος, avant la déduction, πρὸ τῆς ἐκβάσεως, puis par les raisonnements descendent aux notions logiques discursives, εἰς τὰς λογικὰς διεξόδους καὶ τὴν δι' ἀποδείξεως θήραν τῆς τοῦ κόσμου φύσεως.

[2] Procl., *In Parm.*, t V, p. 266. Cous. Stallb., p. 775. συμφυῆ μὲν οὖσαν τοῖς πράγμασι.

[3] Procl., *in Parm.*, t. IV, p. 29. Cous. Stallb., p. 487. οὐ δι' ἑαυτὴν ἀξία σπουδῆς.

et de vaines opinions. Enfin il y a la méthode qui repose la raison dans la vraie et intime vision des choses, et qui consiste à marcher toujours d'idées en idées, afin de dérouler pour ainsi dire l'intelligible, employant à cet effet tantôt l'analyse, tantôt la définition, tantôt la démonstration, tantôt la division, soit la dichotomie, soit la tétrachotomie, fouillant en tous sens, tantôt de haut en bas, tantôt de bas en haut, tout le terrain des idées et des êtres, jusqu'à ce qu'on arrive à l'au-delà, au principe qui les domine, et où arrivée l'âme ne désire plus rien et pour ainsi dire jette l'ancre [1].

Les règles qui déterminent la méthode à suivre dans l'enseignement de la philosophie, qui est le but que se propose Proclus, sont les règles suivantes :

1. Prendre comme un axiome à priori que la philosophie de Platon, inspirée par Dieu, contient toute la vérité et rien que la vérité [2].

2. Dans l'exposition de cette philosophie par l'exégèse et le commentaire, chercher partout la clarté et la simplicité et décomposer en ses membres naturels et logiques l'organisme de la doctrine.

3. Traduire en une exposition claire les thèses transmises sous le voile des symboles, ramener les idées exprimées sous forme d'images aux types intelligibles qu'elles veulent signifier; examiner à l'aide d'une logique sévère et par la recherche de la cause toutes les assertions avancées simplement et sans preuves; faire la critique approfondie des preuves produites, et montrer ce qu'il y a de solide en elles; éclaircir ce qu'elles peuvent avoir d'énigmatique dans la forme, à l'aide des écrits authentiques du maître.

4. Enfin exercer l'auditeur à toutes les opérations logiques,

[1] Procl., *in Parm.*, t. IV, p. 47. Cous, Stallb., p. 498. οὗ τὴν ψυχὴν ὁρμίσασα τελέως οὐκ ἔτι ποθήσεται κρεῖττον ἐφετὸν ἐπὶ τέλος ἥκουσα.

[2] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 2, τῶν πλατωνικῶν διαλόγων καὶ πάσης... τῆς φιλοσόφου θεωρίας ἀρχὴν κυριωτάτην καὶ βεβαιοτάτην εἶναι νομίζομεν τῆς ἑαυτῶν οὐσίας διάγνωσιν.

particulièrement et principalement à l'analyse et à la division, pour résoudre les objections qu'on peut opposer à la théorie proposée[1].

La passion logique, qui a aussi ses entraînements et son ivresse, emporte Proclus beaucoup plus loin que ces règles ici toutes méthodologiques : il confond ou paraît confondre la logique avec la métaphysique et laisse au moins suggérer que les lois de notre esprit nous révèlent la nature et les différences des choses[2]. Il dit en effet que toute chose parfaite, τέλειον, produit naturellement les choses qu'il est de sa puissance de produire, et il ajoute que plus elle est parfaite, c'est-à-dire plus elle se rapproche du bien, qui est la cause unique de toutes choses, plus grand est le nombre des choses dont elle est la cause; plus elle est imparfaite, plus petit est le nombre des choses dont elle est la cause[3]. La puissance d'une cause se mesure au *nombre* des choses qu'elle peut produire; plus elle est puissante, plus grand est ce nombre; moins elle est puissante, moins il est grand, parce qu'elle s'éloigne davantage de la cause qui produit tout[4]. Mais la cause qui peut produire le plus, τὰ

[1] Procl., *Theol. plat.*, I, 2.

1. πρὸς τὴν ὑψηλόνουν καὶ ἔνθεον τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίαν.
2. ἐν ἅπασι... τὸ σαφὲς καὶ διηρθρωμένον καὶ ἁπλοῦν.
3. τὰ μὲν διὰ συμβόλων παραδεδομένα μεταβιβάζοντες εἰς τὴν ἐναργῆ διδασκαλίαν, τὰ δὲ δι'εἰκόνων ἀναπέμποντες ἐπὶ τὰ σφέτερα παραδείγματα.
4. ταῖς δὲ λογικαῖς μεθόδοις ἁπάσαις γεγυμνάσθω (l'auditeur) καὶ πολλὰ μὲν περὶ ἀναλύσεων, πολλὰ δὲ... διαιρέσεων.

On voit ici apparaître un des caractères distinctifs de l'esprit de Proclus : le besoin de faire entrer toutes les doctrines néoplatoniciennes dans les cadres réguliers d'un système construit tout entier d'après les principes de la méthode logique. L'importance, dans la philosophie, de la démonstration sous la forme déductive, se révèle encore par l'assertion de Proclus, que c'est uniquement par la dialectique que Platon l'emporte sur Orphée et sur Pythagore, *Theol. plat.*, I, 4.

[2] En poursuivant l'exécution rigoureuse de ce principe, Proclus serait arrivé à la logique d'Hegel.

[3] Procl., *Inst. theol.*, 25. πᾶν τὸ τέλειον εἰς ἀπογεννήσεις πρόεισιν, ὧν δύναται παράγειν αὐτὸ μιμούμενον τὴν μίαν τῶν ὅλων ἀρχήν... τὸ μὲν τελειότερον, ὅσῳπερ ἂν ᾖ τελειότερον τοσούτῳ πλειόνων αἴτιον... τὸ δὲ ἀτελέστερον ὅσῳπερ ἂν ἀτελέστερον ᾖ, τόσῳ δὲ μᾶλλον ἐλασσόνων αἴτιον.

[4] Procl., *Inst. theol.*, 57. δυνάμεως γὰρ μείζονος πλείω παράγειν... καὶ τῆς

μείζονα, peut nécessairement aussi produire le moins, τὰ ἐλάσσονα δύναται, tandis que le rapport inverse n'est pas du tout nécessaire Ce que peut le *causé*, τὸ αἰτιατόν, le causant le peut aussi d'une manière plus éminente, μειζόνως. Par conséquent tout ce qui est produit par une cause seconde est produit plus éminemment encore par la cause qui précède celle-ci et qui est plus cause qu'elle [1]. Il est donc évident que tout ce dont l'âme est cause, la raison en est aussi, et plus éminemment, cause; tandis qu'on ne doit pas dire que tout ce dont la raison est cause, l'âme en est également cause. L'acte de la raison est antérieur à celui de l'âme. Ce que l'âme donne aux choses qui viennent après elle, la raison le leur donne aussi et plus éminemment. Lorsque l'âme n'agit plus, la raison agit toujours : elle communique ses dons propres aux choses auxquelles l'âme n'a pu se donner. C'est ainsi que l'inanimé, τὸ ἄψυχον, la chose sans âme, en tant qu'elle a participé à la forme, participe de la raison et de l'action efficiente de la raison. De même tout ce dont la raison est cause, le bien en est aussi cause : mais la réciproque n'est pas vraie; car les privations des formes αἱ στερήσεις εἰδῶν, viennent du bien [2], parce que tout vient de là, tandis que la raison, précisément parce qu'elle est forme, ne peut pas produire la privation de la forme [3]. Il semble bien qu'ici les rapports des universaux logiques sont identiques aux rapports des

ἐλάσσονος ἐλάσσω. Proclus glisse ici, sans s'en apercevoir, de la catégorie de la qualité, δύναμις μείζων, à la catégorie de la quantité, πλείω παράγειν.

[1] Procl., *Inst. theol.*, 57. ὅσα δύναται τὸ αἰτιατὸν, μειζόνως ἐκεῖνο (τὸ αἴτιον) δύναται· πᾶν γὰρ τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον ὑπὸ τῶν προτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μειζόνως.

[2] Le bien est Dieu : il y a donc en Dieu même un élément privatif, limitatif, négatif. On trouve quelque chose de cela dans le théosophiste Jacob Boehm (1575 + 1624), dont St-Martin, le Philosophe inconnu, a traduit en français plusieurs ouvrages, entr'autres : *Les trois Principes de l'essence divine*. On y voit en effet qu'il y a en Dieu un principe sombre ou négatif. Schelling, qui l'appelle *aveugle* et même Hegel l'ont conservé sous une autre forme.

[3] Procl., *Inst. theol.*, 57.

réalités et des puissances causantes, et que la métaphysique se fond dans la logique; les rapports purement logiques des notions plus universelles, c'est-à-dire supérieures dans l'ordre de la généralité abstraite, aux notions moins universelles sont les rapports même des êtres, même des hypostases divines et déterminent à la fois leur essence et leurs différences [1].

Mais Proclus pose aussi un principe qui ne s'accorde guère avec le précédent, qui lui est même contradictoire, et qui repose, semble-t-il, sur une différence, je ne dis pas dissimulée, mais secrète et latente, entre la substance et la puissance. Je veux parler du rapport inverse que Proclus établit entre la force, le contenu, la compréhension, la qualité d'une idée et son extension ou quantité. Tout ce qui contient un élément de pluralité, dans la mesure où il est plus près de l'un, a une *moindre quantité* [2], πόσον, que ce qui est plus éloigné de l'un, mais a une puissance plus grande ; car ce qui est plus près de l'un lui est plus semblable. Or l'un, sans se multi-

[1] Procl., *Inst. theol.*, 36. « Dans toutes les choses qui se multiplient par la procession, celles qui procèdent les premières (les premières produites par la procession) sont plus parfaites que les secondes, les secondes que les troisièmes et ainsi de suite ».

[2] Procl., *Inst. theol.*, 62. πᾶν πλῆθος ἐγγυτέρω τοῦ ἑνὸς ὄν, ποσῷ μέν ἐστι τῶν πορῤῥοτέρω ἔλασσον, δυνάμει δὲ μεῖζον... ἐκ δὴ τούτων φανερὸν ὅτι πλείους μὲν αἱ σωματικαὶ φύσεις τῶν ψυχῶν. Qu'est-ce que Proclus entend par là ? Est-ce bien la quantité de l'extension, le nombre des individus ou espèces que l'idée contient ? Alors il y a contradiction ; mais si le πόσον n'exprime que la mesure de quantité, de pluralité que l'être renferme en soi, sa ressemblance plus ou moins grande avec l'unité, il n'y a pas contradiction à dire que plus l'être est un, plus il a de puissance. Mais il est difficile de concilier cette interprétation qui identifie l'unité et la simplicité, avec les exemples produits par Proclus : Les âmes ont au-dessous d'elles un moins grand nombre d'espèces et d'individus que les corps ; les corps ont au-dessous d'eux un moins grand nombre d'espèces et d'individus que la matière. Il est donc plus naturel et plus conforme au texte d'entendre que l'être le plus un est celui qui contient directement, immédiatement, le moins de genres, d'espèces et d'individus, mais qui n'en est pas moins le plus puissant, le plus cause ; parce que, s'il ne les contient par participation, κατὰ μέθεξιν, il les contient en germe, par cause, κατὰ αἰτίαν, parce qu'il en est la cause éminente, μειζόνως. Dans tous les ordres ou séries d'êtres, les

plier, est le principe producteur de tout : ce qui est plus semblable à l'un, cause d'un plus grand nombre de choses, sera plus un et plus indivisible. Puisque donc ce qui est moins multiplié est plus semblable de nature à l'un, puisque ce qui produit un plus grand nombre de choses est plus semblable à la cause de toutes et est plus puissant, δυνατώτερον, il en résulte, dit Proclus, que les êtres corporels sont plus nombreux que les âmes, que les âmes sont plus nombreuses, πλείους, que les esprits, que les esprits sont plus nombreux que les hénades divines, et ainsi de toutes les choses[1].

supérieurs sont ainsi contenus dans les inférieurs, les inférieurs dans les supérieurs, mais dans un sens opposé. Les supérieurs sont dans les inférieurs parce qu'ils en sont la cause; κατ'αἰτίαν ; les inférieurs sont dans les supérieurs parce qu'ils en participent, κατὰ μέθεξιν. Id., *Id.*, 65. πᾶν τὸ ὁπωσοῦν ὑφεστὼς ἢ κατ'αἰτίαν ἐστὶν ἀρχοειδῶς· ἢ καθ'ὕπαρξιν, ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς... ἢ γὰρ ἐν τῷ παράγοντι τὸ παραγόμενον ὁρᾶται, ὡς ἐν αἰτίῳ προϋπάρχον (le produit peut se voir dans le producteur, comme préexistant dans sa cause) ; ἢ ἐν τῷ παραγομένῳ τὸ παράγον, où le producteur est aperçu dans son image, εἰκονικῶς.

[1] Procl., *Inst. theol.*, 62. On ne voit pas clairement dans quel sens Proclus prend ici l'idée de la puissance, δύναμις, qui semble tantôt se confondre avec l'idée de la cause, comme celle-ci avec l'idée de l'universel, tantôt s'en distinguer et constituer avec elle un rapport semblable au rapport purement logique de la compréhension et de l'extension des idées. On ne voit pas davantage comment de ce que les choses plus rapprochées de l'un sont à la fois plus petites en nombre et plus grandes en puissance, il résulte que les corps sont plus nombreux que les âmes, si la puissance consiste à être cause d'un plus grand nombre de choses, τὸ πλειόνων παρακτικὸν τοῦτο δὲ δυνατώτερον. Il y a là une contradiction qui naît sans doute de ce que l'idée de la puissance est appliquée tour à tour à la compréhension ou au contenu et à l'extension des idées, c'est-à-dire qui naît d'une confusion. Il résulte de là que l'idée la plus universelle, la plus grande en extension est en même temps la plus puissante et la plus riche en contenu, parce que, par exemple, le domaine de l'être sans vie est plus étendu que celui de l'être vivant, que l'idée du vivant, plus riche en espèces et en individus subordonnés, moins étendue que celle de l'être est plus étendue et plus puissante que celle de l'être pensant, puisqu'il y a beaucoup d'êtres qui vivent et ne pensent pas, les végétaux, par exemple. Ainsi, l'idée la plus inférieure devient celle de l'esprit pensant. Il est vrai que Proclus admet une double simplicité : l'une de perfection et de puissance à l'extrémité supérieure de l'échelle des êtres, l'autre de faiblesse et d'imperfection à l'extrémité inférieure. Id., *id.*, 59. τὰ δὲ ἄκρα τὰ μὲν κατὰ τὸ κρεῖττον ἁπλούστερα, τὰ δὲ κατὰ τὸ χεῖρον. L'universel est

A cette confusion et à ce mélange de l'ordre logique et de l'ordre métaphysique dans les êtres, s'ajoute pour les compliquer et embrouiller le système, l'idée dominante de la philosophie néoplatonicienne, l'idée de procession.

Le développement n'est pas une émanation, une séparation dans la substance des puissances divines[1] ; mais cependant, c'est un affaiblissement, un abaissement graduel, ὕφεσις, ὑπόβασις, qui se mesure à la mesure de l'éloignement, ἀπόστασις, où la chose se trouve de l'un premier. Bien que les effets et les causes soient distincts et séparés, le lien des choses n'est pas brisé. Tout est dans tout, mais d'une façon propre à chaque chose, et déjà dans l'être pur existent la raison et la vie[2]. Dans tous les ordres des êtres, ceux qui occupent le premier rang dans leur ordre respectif ont la forme, μορφή, des êtres qui sont immédiatement au dessus d'eux, et leur sont liés par la ressemblance, qui provient elle-même de la continuité dans la procession de toutes les choses, de sorte que ce que sont les premières éminemment, primitivement, πρώτως, les secondes en ont la figure, l'image, ont une affinité de nature avec elles Leur hypostase propre paraît être, φαίνεται, celles des êtres qui les précèdent et d'où elles procèdent[3]. Tous ces ordres divins, c'est-à-dire incorporels, for-

cause, id., *id.*, 70. πᾶν τὸ ὁλικώτερον... ἐλλάμπει, et le plus universel est une cause plus générale que le plus particulier. Ainsi, dans un être que contribuent à former deux causes, l'homme par exemple, quand la cause plus particulière, celle qui fait qu'il vit, cesse d'agir, la cause plus universelle qui le fait être ne cesse pas d'agir. L'homme qui ne vit plus reste un être. Il faut donc ranger ces trois idées dans l'ordre de leur généralité qui est celle de leur puissance : être, animal, homme, τὸ πρῶτον ὄν, εἶτα ζῶον, εἶτα ἄνθρωπος.

[1] Procl., *Inst. theol.*, 27. οὐ γὰρ ἀπομερισμὸς ἐστι τοῦ παράγοντος τὸ παραγόμενον... οὐδὲ μετάβασις. La cause ne passe pas dans son effet. Ce sont deux êtres différents, τὸ παραγόμενον ἄλλο παρ'αὐτὸ (τὸ παράγον) ἐστιν. La cause reste ce qu'elle est : μένει δὲ οἷόν ἐστι πᾶν τὸ παράγον.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 103. Πάντα ἐν πᾶσιν· οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς.

[3] Procl., *Inst. theol.*, 112. φαίνεται εἶναι τοιαῦτα κατὰ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑποστάσεως οἷα τὰ πρὸ αὐτῶν. Le mot φαίνεται précise la signification en soi vague du mot μορφή.

ment un tout, et leur unité avec eux-mêmes est constituée par trois choses : leur extrémité supérieure, leur milieu et leur fin. Car l'extrémité supérieure ou le commencement de chacun de ces ordres a une puissance, une vertu d'unité qu'elle communique et répand dans tout l'ordre qu'elle commence, tout en restant en elle-même ; le milieu, en liant les deux extrêmes autour de soi, fait l'unité du tout dont il est le centre commun, où toutes les parties se rencontrent et s'unissent. La fin se retourne vers le principe et y ramenant toutes les puissances qui en ont procédé, donne la similitude à l'ordre entier et crée son harmonie avec lui-même. C'est ainsi que l'ordre tout entier est un par la puissance unifiante de ses premières parties ; ensuite par le lien qu'établit le membre moyen, et en troisième lieu par le mouvement de réintégration de la fin dans le principe de tous les développements de l'ordre [1]. Toutes les choses ne sont ainsi que les anneaux divers, mais liés sans discontinuité, d'une même chaîne, et les diverses triades dans lesquelles elles se répartissent et se subordonnent, comme nous le verrons, ne sont que les membres d'une seule et grande triade.

La psychologie chez Proclus, comme chez tous les néoplatoniciens, a ses racines profondes dans la métaphysique et si profondes qu'on ne les saurait séparer dans l'analyse. L'âme occupe dans le système une position centrale et intermédiaire et ne se comprend que par les principes supérieurs d'où elle procède et par les processions dont elle est elle-même le principe Nous aborderons donc d'abord et suivant l'ordre prescrit par Proclus lui-même l'examen des premiers principes que nous avons dû toucher déjà par anticipation, à l'occasion de la question méthodologique, qui s'est elle-même compliquée de la question métaphysique.

[1] Procl., *Inst. theol.*, 148. πᾶσα θεία τάξις ἑαυτῇ συνήνωται τριχῶς ἀπό τε τῆς ἀκρότητος τῆς ἑαυτῆς καὶ ἀπὸ τῆς μεσότητος καὶ ἀπὸ τοῦ τέλους· ἡ μὲν γὰρ ἑνικωτάτην ἔχουσα δύναμιν... ἡ δὲ μεσότης ἐπ'ἄμφω τὰ ἄκρα διατείνουσα συνδεῖ πᾶσα περὶ ἑαυτὴν... ἡ δὲ ἀποπεράτωσις ἐπιστρέφουσα πάλιν εἰς τὴν ἀρχὴν... ὁμοιότητα καὶ σύννευσιν τῇ ὅλῃ τάξει παρέχεται.

Fidèle à toute la tradition déjà longue de l'école néoplatonicienne et par les mêmes raisons, Proclus pose comme premier et suprême principe des choses, l'un, l'un absolu, sans lequel on ne saurait concevoir le multiple dont l'expérience atteste l'existence mais sans en rendre compte, puisqu'elle ne saurait assigner aux choses ni de cause ni de fin. Rien ne peut être sans être un. La négation de l'unité est la négation même de l'être[1]. Si l'un restait en soi, nous ne pourrions rien en connaître ni rien en concevoir; mais puisque le multiple existe, puisqu'il ne peut exister sans l'un, il ne peut être que le développement de l'un. C'est de l'un que tout découle, πρόοδος[2]; c'est à l'un que tout se tourne, ἐπιστροφή[3], et ce mystère, à savoir le développement de l'un, que Plotin avait placé au-delà et au-dessus de toute connaissance, Proclus a cru le deviner, et c'est ce secret qu'il a cru surprendre et qu'il expose dans sa doctrine théologique.

Le développement ou la manifestation du principe premier ou du premier absolu, comme il l'appelle souvent, a deux phases : avant de se développer dans le multiple, l'un se développe en soi, et c'est par ce développement interne, qui sert d'intermédiaire[4], que Proclus croit pouvoir expliquer l'éternel problème de la création des choses imparfaites par un principe parfait.

Même considéré dans son développement interne, c'est-à-dire dans sa relation avec lui-même, l'un reste quelque chose pour nous d'inconcevable, d'ineffable, dont nous ne pouvons nous faire une notion, si vague et si obscure qu'elle soit, que par des négations, mais par des négations qui ne sont pas

[1] Procl., *Theol. plat.*, II, c. 1.

[2] Procl., *in Parm.*, t. IV, p. 86. ἕκαστα προελήλυθεν ἐκεῖθεν (de l'un), *Inst. theol.*, 25. ἐκείνη (μία τῶν ὅλων ἀρχή) διὰ τὴν ἀγαθότητα τὴν ἑαυτῆς πάντων ἐστὶν ἑνιαίως ὑποστατικὴ τῶν ὄντων.

[3] Procl., *Inst. theol.*, 31. πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος κατ'οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ'οὗ πρόεισιν.

[4] Car il n'y a aucune procession sans intermédiaire. Procl., *Inst. theol.*, 175. οὐδαμοῦ γὰρ αἱ πρόοδοι γίγνονται ἀμέσως.

privatives ; parce que sous la seule forme qu'il nous soit possible de donner à notre pensée, elles affirment les propriétés contraires à ce qu'elles nient[1].

Nous pouvons dire d'abord, et cela sans avoir besoin d'aucune explication, que l'un n'est pas corporel, mais qu'il n'est pas non plus l'âme, quoique l'âme soit incorporelle, parce que la vie de l'âme est dans le temps[2] et que l'un est au-delà non seulement du temps, mais de l'éternité qu'il crée ; il n'est même pas la raison pure, quoique Aristote l'ait pensé, parce que la raison est sinon multiple en essence, du moins essentiellement un et plusieurs, ἓν καὶ πολλά. L'un n'est pas la vie, qui est mouvement et par suite changement : d'ailleurs la vie est une manifestation, un développement de l'être et le suppose. Est-il donc l'être ? Mais l'être n'est pas cette unité, cette simplicité absolue qui est comprise dans l'idée de l'un en soi ; il est un sans doute, mais aussi plusieurs ; car son essence se distingue de sa puissance et sa puissance de son acte. L'être est l'unité des genres qui le constituent : identité et différence, mouvement et repos. L'un n'est donc pas l'être[3] : il n'est même pas l'un être, τὸ ἓν ὄν, quoique Parménide l'ait ainsi conçu, puisqu'il serait par là même multiple.

Si nous ne pouvons pas concevoir l'un en soi, encore moins

[1] Procl., *in Parm.*, VI, 43. Cous. Stallb., p. 840. « Les négations sont plus aptes à désigner la nature de l'un, indéterminé et simple, que les affimations qui tendent toujours à poser une chose dans une autre ; car le *non être* est double : l'un est participé par l'être ; l'autre n'est coordonné à aucun des êtres. C'est pourquoi la négation s'applique plus proprement que l'affirmation à l'un, et l'on peut dire que les négations sont causes des affirmations, ἀποφάσεις αἴτιαι τῶν καταφάσεών εἰσιν ».

[2] Procl., *Inst. theol.*, 200. πᾶσα ψυχῆς περίοδος χρόνῳ μετρεῖται. *In Alcib.*, t. III, p. 118. τοιαύτας (ἄνους καὶ ἀμαθεῖς et παθαινομένας) γὰρ ἀπαιτεῖ ἡ γένεσις... πρὸς γὰρ τῷ χείρονι τῶν ἄκρων ἐστὶν ἡ γένεσις, ἀλλ' οὐ πρὸς τῷ θειοτέρῳ καὶ κρείττονι.

[3] Procl., *in Remp.*, 429. On ne peut donc dire ni qu'il est étant, ni qu'il n'est pas étant : ἄμφω τοίνυν λεκτέον, ὡς οὔτ' ὄν ἐστιν οὔτε μὴ ὄν. *Theol. plat.*, II, c. 11. πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον ; *in Parm.*, 87. On ne peut pas dire quoi il est, τί ἐστι, mais seulement dans quel rapport à lui sont les choses qui sont après lui, et dont il est la cause, ἀλλ' ὅπως ἔχει τὰ μετ' αὐτὸ πρὸς αὐτό, καὶ ὧν ἐστιν αἴτιον.

pouvons nous dire ce qu'il est par rapport au multiple qui procède de lui : car il n'a aucun rapport, de quelque nature que ce soit. Sans doute il est cause et fin et même fin et cause de tout; mais il est cause sans causer, ἀναιτίως αἴτιον[1], c'est-à-dire sans qu'il se passe en lui quelque chose qui ressemble à une action transitive, quelque chose qui impliquant une distinction entre l'essence, la puissance et l'acte, porte atteinte à son inaltérable et ineffable immutabilité. L'un ne peut participer de rien[2]; il est imparticipable[3], et demeure éternellement en lui-même[4]. La participation lui est étrangère dans les deux sens. Comment donc concevoir qu'il se développe en lui-même, et que le multiple sorte de lui, comme toutes les choses? Cela est et cela est incompréhensible : c'est le dernier comment que nulle raison humaine, qui constate le fait, ne peut expliquer ni comprendre. La première procession de l'un à l'être, reste un mystère au-dessus de toute connaissance, et Proclus, comme Iamblique, ne fait aucune difficulté pour l'avouer[5]. Du sein immense de cette unité mystérieuse se déploie nécessairement et cependant librement, nécessairement, parce que toute chose parfaite a pour essence d'engendrer, de créer[6], librement parce qu'en Dieu la nécessité coïncide avec la volonté[7], se déploie[8], dis-je, la première pluralité, les hénades, qui sont aussi semblables que possible à l'unité absolue d'où elles procèdent[9], mais lui sont né-

[1] Procl., *in Parm.*, 86. τέλος πάντων... αἴτιον πάντων. *In Tim.*, 110, e. *Plat. theol.*, 101 et 106.

[2] Procl., *in Parm.*, t. VI, 175. οὐδὲν γὰρ εἰσδέχεται ἀπ'αὐτῶν χειρόνων ὄντων.

[3] Procl., *in Parm.*, t. VI, 175. οὔτε μετέχεται ὑπ'αὐτῶν, car il participerait des choses en tant que les choses participeraient de lui, ἀμέθεκτον προϋπάρχει.

[4] Procl., *Inst. theol.*, 26. μένον αὐτὸ ἐφ'ἑαυτοῦ παράγει.

[5] Procl., *in Tim.*, 348. V. plus haut. p. 173, n. 2.

[6] Procl., *Inst. theol*,, 25. πᾶν τὸ τέλειον εἰς ἀπογεννήσεις πρόεισιν.

[7] Procl., *in Tim.*, 49, e. ἡ γὰρ θεία ἀνάγκη συντρέχει τῇ θείᾳ βουλήσει.

[8] Nous allons assister à ce développement de l'unité divine, qui, suivant l'expression de Hegel, cause de tant de scandales, *crée Dieu*.

[9] Procl., *Inst. theol.*, 129. ἡ μὲν ἑνὰς αὐτόθεν (per se) θεός... αἱ δὲ μεθέξει·

cessairement inférieures; car toute procession est un abaissement, ὕφεσις [1], un éloignement du principe suprême. Mais dans cet abaissement même, comme dans toute procession, elles gardent une sorte d'identité, de ressemblance avec l'un qui les a produites, et demeurent en quelque mesure en lui[2].

Ce qu'il est absolument, premièrement, πρώτως, elles le sont secondairement[3]. Car c'est la loi universelle de tout développement que le degré immédiatement inférieur dans l'ordre du développement soit le plus semblable au principe d'où il procède, en sorte que le degré de ressemblance détermine la place qu'il doit occuper dans la série[4]. Les hénades sont donc *unités* puisque les unités sont tout ce qu'il y a de plus semblable à l'*un ;* elles sont au-dessous de Dieu, mais de Dieu seul, par suite divines et parfaites[5].

Elles sont participables[6] et chacune d'elles est le principe d'une série particulière[7]. Toutes sont dans toutes; elles se compénètrent, s'intrapénètrent, sans se confondre, de telle sorte que chacune reste ce qu'elle est dans l'union qu'elle contracte avec les autres et qui n'est pas un mélange. Elles ne constituent donc pas une multitude, mais un nombre; elles ne sont pas le résultat d'une génération, mais d'un développement. Soumis au développement par sa nature, car il est lié à son œuvre, comme dit Plotin, l'un ou Dieu est par là même soumis à la loi du développement. Son développ-

διὰ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοίων ἐπιτελοῦνται... διὰ μέσων δὲ τῶν πρὸς ἑαυτὴν (ἡ τῶν θεῶν ἰδιότης) συγγενῶν. Id., *id.*, 29. πᾶσα πρόοδος δι'ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα.

1 Procl., *In Parm.*, VI, 18. τὴν ὑφειμένην... ὑπόστασιν.

2 Procl., *Inst. theol.*, 29. ἡ πρόοδος ἐν τῇ ὑφέσει σώζει τὸ ταὐτὸν τοῦ γεννήσαντος. Id., *id.*, 30. μένει πῃ καὶ τὸ παραγόμενον ἐν τῷ παράγοντι.

3 Procl., *Inst. theol.*, 29. ἐκεῖνο πρώτως... τὸ μετ'αὐτὸ δευτέρως. Id., *id.*, 114. τῷ δὲ ἑνὶ καὶ τἀγαθῷ συγγενὴς καὶ ὁμοφυής.

4 Procl., *Inst. theol.*, 28. τὰ ὅμοια ἄρα πρὸ τῶν ἀνομοίων.

5 Procl., *In Tim.*, 69, d. κρείττους γάρ εἰσιν αἱ τῶν θεῶν ἑνάδες τοῦ ὄντος. Id., *Inst. theol.*, 114. Il y a deux sortes d'hénades : les hénades parfaites qui sont dieux, πᾶσα αὐτοτέλης ἑνὰς θεὸς, et les hénades qui ne sont que des processions, ἐλλάμψεις, des premières.

6 Procl., *Instit. theol.*, 116.

7 Procl., *in Parm.*, t. VI, 39.

pement obéit, comme tout développement, à la loi du nombre, et ce nombre, le ternaire, dont nous trouvons en lui le premier exemple et la première manifestation, est la formule générale de toute procession. En effet tout développement, πρόοδος, suppose un moment antérieur dans lequel la chose demeurait en elle-même enfermée dans sa cause ou son principe. Le second moment est celui pendant lequel elle sort de cet état de repos en soi, se développe et se meut vers le troisième, où elle se retourne vers son principe, en vertu de la loi que en toutes chose le principe est la fin, et la fin le principe : τέλος ἅπασιν ἀρχή. Ces trois moments, caractérisés par les termes μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή ou ἄνοδος, ont pour correspondants les termes pythagoriciens de μονάς, δυάς, τρίας [1]. En se développant l'essence divine, en soi, abstraite, pourrait-on dire, cachée du moins, se montre : d'abord comme limite absolue, ou première, πρῶτον, καθ'αὑτό πέρας, première absolue ; ensuite comme l'illimité, l'infinité, parce que la limite étant en tout et partout, devient elle-même infinie, ἡ πρώτη ἀπειρία ; enfin comme leur synthèse, τὸ μικτόν, qui est l'être en soi, l'idée de l'être postérieur aux deux éléments qui le constituent et qui existent antérieurement à lui et par soi [2]. La limite représente l'un sous le rapport de son unité, sa persistance en soi, sa concentration en lui-même ; l'illimité représente sa puissance, sa fécondité, son mouvement de transformation. Cette infinité elle-même s'applique au substrat qui reçoit tout, à la force ou possibilité infinie et à la vie infinie, elle aussi. Nous retrouvons cette triade du fini, de l'infini et de leur synthèse dans le monde extérieur où la forme cor-

[1] Procl., *Inst. theol.*, 3'. Ce mouvement constitue donc un cercle : πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος καὶ ἐπιστρέφον κυκλικὴν ἔχει ἐνέργειαν· εἰ γὰρ ἀφ'οὗ πρόεισιν εἰς τοῦτο ἐπιστρέφει (31), συνάπτει τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος καὶ ἔστι μία καὶ συνεχὴς η κίνησις· τῆς μὲν ἀπὸ τοῦ μένοντος, τῆς δὲ πρὸς τὸ μεῖναν γενομένης. Id., *id.*, 35. πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ'αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 90. πάντων τῶν ἐκ πέρατος καὶ ἀπειρίας ὑποστάντων προϋπάρχει καθ'αὑτὸ τὸ πρῶτον πέρας καὶ ἡ πρώτη ἀπειρία.

respond à la limite; la matière, la privation, στέρησις, le non être, correspond à l'illimité, et, comme l'illimité, naît de l'un ou de Dieu; car le réel produit toujours le possible, tandis que le possible ne produit pas toujours le réel[1]; enfin, à l'être en soi, c'est-à-dire à l'être vide correspond la nature sans vie; car puisque tout ne vit pas dans la nature, l'être pur, en soi, est à un degré supérieur à la vie[2].

Voilà donc la première triade des intelligibles[3], qui forme le premier degré du développement de l'un, dans lequel il devient être, être encore immobile, demeurant en soi; c'est la triade hénadique dont les trois membres n'en font qu'un, et où le nombre ne détruit pas l'unité.

Là, à ce degré où se manifeste, sous une forme particulière, l'existence divine, ne se borne pas et ne peut pas se borner le développement de l'un. Il est manifesté comme être, mais être en soi : un pas de plus dans ce mouvement immobile et cet être en soi devient esprit, νοῦς, esprit pensé, objet d'un pensant; car il n'y a point d'être qui ne soit pensé, de même qu'on ne peut penser que l'être. L'être est donc l'essence intelligible, νοητὴ οὐσία; mais si on l'analyse, on verra qu'elle aussi se compose de trois termes, c'est-à-dire qu'elle forme une triade, dont le premier membre considéré à l'état de repos, de permanence, de concentration, d'unité, μονή, se caractérise spécifiquement dans l'essence; le second représente la puissance infiniment féconde, l'expansion, le

[1] Procl., *Inst. theol.*, 77. πᾶν τὸ δυνάμει ὂν ἐκ τοῦ κατ'ἐνέργειαν ὄντος; car ce qui est en puissance ne peut pas être cause de son propre acte, et si la puissance est parfois cause productrice, ce n'est pas en tant que puissance, mais en ce qu'elle est relativement à ce qu'elle cause, un acte ou en acte.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 72. ἡ μὲν ὕλη, ὑποκείμενον οὖσα πάντων, ἐκ τοῦ πάντων αἰτίου προῆλθε. Ainsi, la matière est créée par Dieu, puisque l'illimité se développe de Dieu, ἡ μὲν ὕλη ἐκ τοῦ ἑνὸς ὑποστᾶσα. Plotin n'avait pas précisé aussi nettement cette origine divine de la matière. Id., *id.*, 57. καὶ γὰρ αἱ στερήσεις τῶν εἰδῶν ἐκεῖθεν (de l'un), πάντα γὰρ ἐκεῖθεν.

[3] Procl., *Theol. plat*,, III, c. 12. τῶν νοητῶν ἡ πρωτίστη τρίας, πέρας, ἄπειρον, μικτόν.

développement proprement dit, πρόοδος : c'est la vie ; enfin le troisième membre correspondant au mouvement par lequel toute chose qui se développe cherche à rentrer en elle-même, se replie sur elle-même, par un acte qui est la pensée même, νόησις, ce troisième membre est l'esprit pensant, νοῦς, qui comme sujet s'oppose à lui-même comme objet, et prend ainsi conscience de soi. L'esprit est ainsi l'être vivant devenu conscient à lui-même, c'est-à-dire pensant. Nous avons ainsi la triade intelligible, composée de l'être, de la vie et de l'esprit, ὄν, ζωή, νοῦς, c'est-à-dire de l'objet pensé, du penser qui est la vie, et du sujet pensant, qui ne sont au fond qu'une seule et même chose, que l'analyse distingue, — car ici commence la différenciation première, ἑτερότης, la pluralité, même l'infinité, — mais que la raison ne peut séparer et qu'elle est obligée d'unir. Dieu se manifeste dès lors comme être intelligible ou objet de la pensée. L'être est nécessairement vie et esprit ; la vie est être et esprit ; l'esprit est être et vie. Tous les trois existent dans tous les trois, et cependant chacun a sa forme propre d'existence : l'être est vie et esprit, mais sous la forme éminente de l'être, οὐσίως ; la vie est être et esprit, mais sous la forme éminente de la vie, ζωτικῶς ; l'esprit est être et vie, mais sous la forme éminente de l'esprit, νοερῶς. Par là même nous concevons que chaque terme de la triade intelligible devient aussi une triade. La première de ces trois triades est composée de la limite, de l'illimité et de l'être ; c'est la triade de l'être intelligible, dont le premier membre s'appelle aussi ὕπαρξις, c'est-à-dire suivant la définition de Damascius, et comme l'indique son nom, le premier principe de toute substance réelle, ὑπόστασις [1] ; le second ou l'illimité est la matière intelligible, la force infinie, nécessaire pour constituer l'être en s'ajoutant à la limite ; l'être, οὐσία, qui en est le troisième terme, est l'être réel, le mixte, qui renferme les deux premiers facteurs, et contient unies :

[1] Damasc., περὶ ἀρχῶν, § 121, t. II, p. 312, ed. Ruelle. « Voici comment

la proportion qui lui donne l'unité, la vérité qui lui donne la réalité, ὄντως ὄν, et la beauté qui lui donne l'intelligibilité [1]. La seconde triade intelligible se compose de la limite, de l'illimité et de la vie : c'est la triade de la vie intelligible, νοητὴ ζωὴ ou de l'éternité, αἰών, qui est à la première comme la pluralité est à l'unité, comme l'illimité au limité. La troisième se compose de la limite, de l'illimité et de l'esprit ; c'est la triade du νοῦς, où l'unité produit une pluralité idéale embrassée et contenue par l'unité : c'est le monde des idées exemplaires, l'αὐτοζῷον, le paradigme, où le premier membre porte aussi le nom de *père*, le second celui de force, le troisième qui en est le mixte, s'appelle la pensée, ὁ νοῦς. Ces triades ensemble n'en font qu'une ; chacun des termes de chacune ne fait qu'un avec les deux autres ; la triade intelligible, garde, dans son développement, à un degré inférieur, δευτέρως, le caractère mystérieux de la triade hénadique dont elle procède, comme celle-ci garde le caractère de l'unité, de l'un absolu d'où elle se déploie.

Ces déterminations ne suffisent pas pour achever l'idée que nous nous faisons de Dieu, ou, pour rester dans la technologie du système, pour compléter le développement de l'un. Il doit devenir l'esprit pensant, ὁ νοῦς νοερός, l'esprit connaissant et conscient et concevant antérieurement à sa création réelle l'existence d'un monde hors de lui. Trois moments sont à distinguer encore dans cette troisième phase de la procession divine, qui constitue la triade intellectuelle. D'abord l'esprit pensant se pense lui-même et pense les idées dont il est l'unité, la puissance unifiante, τὸ συναγωγόν, τὸ συνεκτικόν ; c'est le moment de la μονή, qui se divise en une

je pense qu'il faut les définir et les distinguer (l'ὕπαρξις et l'οὐσία). L'ὕπαρξις, comme l'indique son nom (ὑπό τι ἄρχει, μετὰ γὰρ τὸ ἓν τὸ ὄν ἐννοοῦμεν) exprime le premier principe de chaque substance : c'est comme une sorte de fondement, θεμέλιον, de terrain, ἔδαφος, qu'on pose avant toute construction, et au-dessous d'elle ». Nous aurons à revenir sur cette définition de Damascius.

[1] *Theol. plat.*, III, c. II. *In Remp.*, 433.

triade qu'on appelle paternelle ; puis il pose, dans sa pensée, une pluralité de vivants en dehors de lui : c'est le membre zoogonique, τὸ ζωογόνον, le moment de la véritable procession, πρόοδος ; ce membre de la triade intellectuelle, qu'on appelle aussi maternelle, se divise également en une triade dont le premier membre est la source des âmes, πηγὴ ψυχῶν [1]. Le monde des âmes procède ainsi de la force infinie, génératrice de la pensée, νοῦς νοερός, αὐτονοῦς, par l'intermédiaire de l'intellectuel. Enfin, par le moment du repliement vers son principe, l'unité, l'esprit crée en idée la vie réelle et l'être concret ; c'est pourquoi ce membre de la triade intellectuelle porte aussi le nom de τὸ τελεσιουργόν, de cause efficiente, qui achève l'ouvrage commencé.

Le monde est conçu : il n'est pas encore créé ; à la puissance intellectuelle qui le crée idéalement il faut qu'il s'ajoute en Dieu une puissance réellement créatrice, qui n'est d'ailleurs qu'une forme de l'esprit pensant ; car en Dieu la pensée est créatrice et si on distingue en lui des moments, c'est l'abstraction logique seule qui opère cette distinction. C'est pourquoi Proclus fait procéder de la triade intellectuelle, qui sert d'intermédiaire, la triade démiurgique. Les genres sont conçus par le νοῦς νοερός qui conçoit et comprend en lui-même tous les genres de l'être et toutes les forces créatrices [2] ; les espèces et les individus sont créés par l'acte démiurgique proprement dit et par les puissances démiurgiques subordonnées à l'esprit créateur du monde. La triade démiurgique se décompose à son tour en trois triades :

1 La triade paternelle, πατρική [3], qui, comme unité supérieure, préside à la formation des espèces ;

[1] Procl., *in Tim.*, 315, b.
[2] Procl., *Theol. plat*, V, 12 ; id., *in Tim.*, 94, f.
[3] On remarque facilement que dans des triades différentes se répètent, pour en exprimer les membres, des noms identiques. Proclus ne le méconnait pas, et il en donne la raison ; c'est, dit-il, parce que ces membres ont dans chacune de ces triades des fonctions analogues qu'ils remplissent à un degré inférieur, qu'ils reçoivent des dénomina-

2. La triade ἄχραντος, pure et sans mélange, appelée aussi φρουρητική, ou gardienne, chargée de maintenir le rapport entre l'individuel et l'idée du genre qui représente la force de l'être éternel.

3. Enfin la triade de la cause efficiente, ποιητική, ou divisante, διακριτικόν, qui crée l'individu par sa puissance discriminative. Cette dernière triade elle même se décompose en :

1° Force créatrice des êtres intellectuels purs, des esprits, des raisons, οἱ νόες ;

2° Force créatrice des êtres psychiques, des âmes attachées à des corps qu'elles animent et vivifient;

3° Force créatrice des êtres corporels, des corps mêmes individuels, animés ou non par des âmes.

Jusqu'ici, malgré son caractère artificiel, artificiel surtout par l'effort de soumettre les idées à la loi uniforme et universelle du nombre trois, la classification systématique du développement de l'un, sortant de l'unité absolue où se cache son essence, se développant d'abord en lui-même et agissant ensuite extérieurement par la fonction créatrice et démiurgique, garde un aspect et une valeur philosophiques ; c'est une reconstruction de l'idée de Dieu. Nous y reconnaissons manifestement, uniquement divisés et séparés par la raison et l'analyse, le système des attributs sous lesquels l'idée de Dieu s'impose à nous, aussitôt que nous cherchons à la tirer des profondeurs inaccessibles de son essence absolue. Seulement, le système est présenté sous la forme d'une évolution de Dieu même, au lieu de l'être sous la forme de l'évolution de l'idée de Dieu en nous. Dieu[1], nous ne pouvons

tions identiques : principe arbitraire s'il en fût et qui donne à Proclus la plus grande facilité pour constituer les éléments de ses triades, mais qui, appliqué comme la logique aurait exigé qu'il le fût, aurait conduit à une seule triade, indéfiniment répétée avec les mêmes noms, avec des fonctions analogues, mais de plus en plus affaiblies et diminuées.

[1] L'un est Dieu même ; les dieux sont ce qu'il y a de plus semblable à lui, c'est-à-dire de plus divin ; l'âme est divine ; le corps a quelque ressemblance d'essence avec le divin. Procl., *in Tim.*, 261. ἡ μὲν (ἑνὰς)

le concevoir, que comme un être, un esprit pensant, créateur des esprits, des âmes, du monde corporel, même de la matière, unissant en soi le fini qui est la forme de tout être et l'infini, qui en est l'apparition, l'infini dans la substance, dans la force et dans la vie [1]. Cette théologie très scientifique dans ses traits essentiels est altérée dans ses développements subséquents par le désir d'y faire entrer tout le système des dieux de l'hellénisme. Tous les membres si nombreux de ces nombreuses triades, que croise encore un système d'hebdomades [2] qu'on y rattache à grand'peine et non sans de pures et arbitraires hypothèses, ou plutôt qui désorganise le système, tous ces membres sont considérés comme des dieux. Au-dessous de l'un qui est Dieu même, viennent les hénades, qui sont des dieux ; puis les dieux intelligibles, qui correspondent à la triade de l'être intelligible ; les dieux à la fois intelligibles et intellectuels, caractérisés éminemment par la vie infinie [3], la puissance génératrice et fécondante, sont, en opposition aux dieux intelligibles, appelés les dieux

ἐστιν ὄντως θεὸς, ὁ δὲ νοῦς θειότατος, ἡ δὲ (ψυχή) θεία καὶ αὐτὴ. *Inst. theol.*, 129. Καὶ ἡ μὲν ἑνὰς, αὐτόθεν θεός· ὁ δὲ νοῦς θειότατον· ἡ δὲ ψυχὴ θεία· τὸ δὲ σῶμα θεοειδές.

[1] Dieu est de sa nature la trinité de l'être. Proclus cité par Olympiodore (*in Phileb.*, p. 258, ed. Creuzer) : ὥστε αὐτὸς τὰ τρία, c'est-à-dire le fini, l'infinité et leur unité.

[2] C'est le dernier ternaire de la grande triade démiurgique, sortie du νοῦς νοερός, qui représente la force créatrice des espèces et des individus, εἰδοποιητική, parce que c'est une force divisante; ce dernier ternaire devient un septennaire, une monade hepdomadique, dont chaque membre préside à une hebdomade subordonnée de forces de même espèce. Ces sept puissances, qui concourent à la formation des espèces et des individus, sont : 1. L'être en soi ; 2. Le mouvement; 3. Le repos ; 4. L'identité avec les autres ; 5. L'identité avec soi-même ; 6. La différence avec les autres ; 7. La différence avec soi-même. Procl., *Theol. plat.*, V, 39.

[3] La première triade de ce monde intelligible et intellectuel à la fois, est formée par les nombres primitifs qu'on voit apparaître ici pour la première fois dans le système : elle comprend l'un, τὸ ἕν, l'autre, τὸ ἕτερον et l'être, τὸ ὄν, qui en est la synthèse. La seconde comprend les puissances unificatives, συνεκτικοί, qui forment trois couples : 1. L'un et la pluralité ; 2. Le tout et les parties ; 3. La limite et l'illimité. La troisième contient les puissances qui opèrent l'achèvement, τελεσιουργοί. Sur toute cette théologie, voir *Theol. plat.*, l. IV et V.

féminins et correspondent à la triade de l'esprit intelligible, νοῦς νοητός Enfin à la triade de l'esprit pensant, du νοῦς νοερός, dont les divinités démiurgiques sont une division, correspondent les dieux simplement intellectuels.

C'est à la triade de l'ordre intellectuel qu'appartient la puissance zoogonique, qui comprend la source des âmes, πηγὴ ψυχῶν, et la source des esprits, et à une subdivision de cette puissance zoogonique appartient la puissance efficiente, ποιητική, la création des corps. L'âme est donc divine et a les caractères de la divinité, l'incorporéité, l'éternité, puisqu'elle procède d'un Dieu, et le corps lui-même n'est pas dépourvu de quelqu'ombre de divinité, par la même raison [1]. Le caractère le plus spécifique de l'âme, c'est la faculté qui lui est propre de se replier sur elle-même, c'est-à-dire la conscience; les autres forces agissent les unes sur les autres : l'âme seule agit en même temps sur elle-même et sur les autres choses. Les âmes sont des nombres, et leurs différences viennent des rapports différents exprimés par les nombres qui les composent. On distingue ainsi les âmes des dieux, les âmes des démons et les âmes des hommes. C'est ici que Proclus a la plus grande facilité de rapprocher ou de confondre la mythologie avec la psychologie. Lui-même définit le mythe comme un symbole qui rapporte à des dieux qui veillent sur elles, les états des âmes [2]. La mythologie ainsi entendue et interprétée n'est qu'une psychologie symbolique, et le devoir du philosophe est de découvrir le sens de ce symbole. Mais malgré l'ingéniosité et la subtilité du philosophe, on voit clairement non seulement l'aridité et la sécheresse du formalisme mécanique qui préside à la classification d'une symétrie artificielle et purement extérieure, mais encore la puérilité et le vide de cette interprétation, qui remplit la plus grande partie du VIe livre de la *Théologie selon Platon*

[1] V. plus haut, p. 191, n. 1.

[2] Procl., *in Hesiod. Opp.*, ed. Heins., p. 30. ἃ δὲ αἱ ψυχαὶ πάσχουσιν, ὁ μῦθος ἐπὶ τοὺς προνοοῦντας αὐτῶν ἀναπέμπει θεούς.

Les dieux se divisent, d'après Proclus, en trois grandes catégories [1].

1. Les ἡγεμονικοί; 2. Les ἀπόλυτοι 3. Les ἐγκόσμιοι.

La première catégorie, qui s'appelle aussi les ἀφομοιωματικοί, comprend ceux dont la fonction est de ramener les êtres sensibles à Dieu et de les assimiler à leur idée. Cet ordre divin représente la puissance qui fait que les choses créées ont entr'elles des ressemblances sur lesquelles repose la distinction des genres, et qui opère cette ressemblance. Ils se divisent eux-mêmes en :

1. Pères, πατέρες. qui, avec une puissance et une bonté paternelles, ordonnent le monde.

2. Ζωογόνοι, qui répartissent la vie et la multiplient [2].

3. ἐπιστρεπτικοί, qui s'efforcent de ramener les êtres à leur principe, qui est en même temps leur fin [3].

4. φυλακές, qui veillent sur eux, les protègent, les gardent d'eux-mêmes et des autres [4].

Les Pères sont représentés dans le mythe par :

1. Ζεύς : 2. Ποσειδῶν ; 3. Πλούτων.

[1] La classification est parfois plus large et moins systématique : par exemple (*in Alcib.*, t. II, p. 78). Proclus se borne à distinguer parmi les caractères spécifiques divers des dieux, ἰδιότητες ἄλλων θεῶν ἄλλαι :

1. Les puissances démiurgiques de l'univers des choses, qui créent les formes, εἴδη, des êtres, et l'ordre hiérarchique qui s'établit entr'eux, διακόσμησις.

2. Les puissances qui président à la vie, χορηγοὶ τῆς ζωῆς, qui engendrent les genres variés et divers de la vie.

3. Les puissances φρουρητικαί, qui maintiennent l'ordre immuable des choses, τὴν ἄτρεπτον τάξιν τῶν πραγμάτων, et en gardent intacts, ἄχραντον, le lien et la chaîne indissolubles. Enfin, chaque ordre de dieux a sa puissance propre et contribue à sauver le tout, σωζόμεναι τὰ πάντα, en lui communiquant ses propres vertus, διὰ τῆς ἑαυτῶν μεταδόσεως.

[2] Qui disent : Croissez et multipliez.

[3] Qui disent : Convertissez-vous : retournez à votre père Céleste, dont les âmes sont les filles, dit Plotin.

[4] Nous voyons ici une nouvelle atteinte portée au système ternaire : la tétrade intervient et se combine avec la triade pour permettre aux douze grands dieux olympiques d'y trouver place. Malgré tout ce qu'il y a de forcé dans cette pensée trop systématique, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elle éclaire parfois, d'une manière nouvelle et juste, le mythe, et en découvre le véritable esprit.

Les Ζωογόνοι par :

1. Ἄρτεμις κορική ; 2 Περσεφόνη κορική ; 3. Ἀθήνη, κορική.

Les ἐπιστρεπτικοί sont représentés mythiquement par les Apollons, et les φυλακές, par les Korybantes.

La seconde catégorie comprend les dieux intermédiaires entre les dieux souverains et les dieux intra cosmiques, et représente les forces qui dominent la nature. L'ordre des dieux assimilateurs est exclusivement hypercosmique ; au-dessous, mais immédiatement au-dessous d'eux, est l'ordre appelé proprement ἀπόλυτος, libre, indépendant, dont le caractère distinctif, suivant la définition des théologiens, est d'être élevé au-dessus des choses de ce monde, d'être affranchi de tout lien avec elles, et de marcher au-dessus des dieux encosmiques en leur restant unis. C'est pourquoi cet ordre a une fonction intermédiaire et moyenne entre les dieux exclusivement hypercosmiques et les dieux intra-cosmiques. C'est un ordre à la fois intra-cosmique et hyper-cosmique : sa fonction est d'amener à l'unité les dieux proprement intra-cosmiques et de conduire à la multiplicité l'unité de toute la série uniquement assimilatrice [1]. Autre est la fonction des ἀπόλυτοι qui président à l'universalité des choses avant même l'existence du monde, autres les fonctions des dieux intra-cosmiques qui ont la charge de veiller continuellement aux diverses parties du monde, et par là même organisent en monde la totalité des choses [2]. Nous y trouvons :

[1] Procl., *in Parm.*, t. VI, p. 202. Cous. Stallb., p. 935. ἧς ἴδιόν ἐστιν... καὶ ἐξῃρῆσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πραγμάτων καὶ κοινωνεῖν αὐτοῖς καὶ προσέχως ἐπιβεβηκέναι τοῖς ἐγκοσμίοις θεοῖς.

[2] Procl., *in Alcib.*, I. Creuzer, *Initia*, t. I, p. 68. Damascius est sur ce point plus explicite (*de Princ.*, § 352 et 353, t. II, p. 214 et 215, Ru.) : « Ils n'ont qu'une seule nature, mais qui projette une double vie, une vie encosmique et une vie hypercosmique. Nous disons qu'ils sont ἀπόλυτοι, parce qu'ils exercent leur providence sur le tout ; ils ne sont pas liés, οὐκ ἐνδεδεμένους, à la nature du tout et n'en constituent pas un élément intégrant et complémentaire. C'est pourquoi on les appelle aussi ἄζωνοι, parce qu'ils ne se font pas du monde pour ainsi dire une ceinture ; ils ne sont pas attachés à ses parties, comme à des espèces

1. Des dieux démiurges, qui sont Jupiter, Neptune (Poseidon) et Vulcain ;

2. Des dieux créateurs des vivants, Ζωογόνοι qui sont Déméter, Héré, Artémis.

3. Des dieux ἐπιστρεπτικοί, ou purificateurs, καθαρτικοί, ou encore ἀναγωγοί, qui sont Hermès, Aphrodité, Apollon [1].

4. Des dieux gardiens, qui sont les Μοῖραι ou encore, Hestia, Athéné et Arès.

Enfin la troisième classe, celle des dieux qui habitent le monde, les dieux cosmiques [2], ont un corps et par suite sont participables, μεθεκτοί ; ils se divisent en dieux célestes, οὐράνιοι : ce sont les âmes des astres dont les corps sont des corps de lumière, comme ceux que revêtent les âmes humaines à leur première incorporation ; dieux aériens ; dieux aquatiques ; dieux terrestres [3] : ce sont les âmes des éléments de l'air, de l'eau et de la terre ; enfin et de plus aussi des dieux gardiens [4].

Les êtres démoniques sont aussi des âmes [5] : ils tiennent

de ceintures. Leur action n'a pas de zone déterminée et propre ». Creuzer (*in Alcib.*, I. *Init.*, t. II, p. 20) : « Distinguebant enim veteres, τοὺς ἀπολύτους θεοὺς sive τοὺς ἀζώνους ab iis quos ζωναίους appellabant quoniam certis mundi partibus (ζῶναι) præesse credebantur. In iis numerabant septem κοσμοκράτορας et ζωδιοκράτορας qui universi mundi partes gubernarent. »

[1] Hermès est la philosophie qui nous amène à la vérité, à l'être réel, τὸ ὄντως ὄν, à l'éternel, αἰών : il procède de la deuxième triade ou triade de l'intelligible. Aphrodité est l'amour qui a pour objet la beauté, et par qui l'esprit s'élève à la troisième triade, au Dieu pensant, le Dieu qui unit le commencement et la fin et ramène la pluralité à l'unité, le vivant en soi, αὐτοζῶον. Apollon est le Dieu de l'art, de la musique qui nous porte vers la triade paternelle ou première, qui est la limite limitante, et dont l'image est la proportion, la symétrie, l'accord : c'est la triade de l'un être, τὸ ἓν ὄν, de l'être en soi, ὅπερ ὄν, qui pose l'essence, ὑποστατικόν ; du producteur, τὸ παρακτικόν, de l'indépendant qui se suffit à lui-même, αὔταρκες, de l'imparticipable, dans lequel tout le reste est contenu en germe, κατ' αἰτίαν.

[2] *Theol, plat.*, VI, 15.

[3] Olympiodore (*in Alcib.*, I. Creuz., *Init.*, t. I, p. 20) appelle κλιματάρχαι, qui président aux climats, le premier ordre des dieux χθόνιοι. Le second est celui des πολιοῦχοι, le troisième celui des κατοικίδιοι.

[4] *In Alcib.*, c. 38 ; *Theolog. plat*, III, 20.

[5] Ces êtres ne sont pas de purs symboles dans l'esprit de Proclus ; parce que le mythe n'est pas pour lui une pure fiction : « en reportant à des

le milieu entre les êtres divins et les êtres mortels, comme l'amour tient le milieu entre l'être qui veut se retourner vers son principe, et l'être qui cause en lui ce désir et cette force de conversion et est pour lui le dé irable[1].

Ils se divisent en :

1. Anges, puissances qui, au nom des dieux, président aux parties distinctes du tout créé ;

2. Démons proprements dits, qui gouvernent et administrent les parties distinctes du tout créé ;

3. Héros, qui remplissent ces parties d'âmes particulières qu'ils conduisent plus haut[2].

Les démons, pour ne parler ni des anges ni des héros, se classent en trois ordres :

1. Les démons divins, qui portent le nom de dieux par suite de leur excellence ;

2. Les démons qui sont les ministres, les agents immédiats de l'activité créatrice des dieux.

3. Les démons qui sont les intermédiaires et les interprètes des dieux avec les êtres inférieurs.

4. Les démons qui coopèrent à la création des âmes individuelles[3].

5. Les démons de la nature qui organisent le corporel en en liant les parties en un tout.

6. Les démons matériels abandonnés à la matière[4], mais

dieux les états de l'âme humaine, nous n'inventons rien ; nous constatons un fait. » Proclus combat l'opinion qui voudrait ne voir dans la démonologie qu'un système de fictions mystiques, ou l'expression concrète d'idées logiques ou morales. *In Alcib.*, t. II, p. 100, 201, 202, 205. Ainsi, le démon n'est pas la raison individuelle, ni la partie en acte de l'âme, τὸ ἐνεργοῦν τῆς ψυχῆς, ni l'âme raisonnable.

[1] *In Alcib.*, t. II, p. 81. πάντος γὰρ τοῦ ἐπιστρεφομένου καὶ τοῦ τῆς ἐπιστροφῆς αἰτίου καὶ ὀρεκτοῦ τοῖς δευτέροις ὑπάρχοντος μέσου (l'amour) ταύτην ἐν τοῖς θεοῖς (ἡ ἐρωτικὴ πᾶσα σειρὰ) ἔχουσα τὴν μεσότητα ἣν οἱ δαίμονες τῶν τε θείων μεταξὺ καὶ τῶν θνητῶν ἐκληρώσαντο πραγμάτων.

[2] *In Alcib.*, t. II, p. 193.

[3] *Id.*, σωματοειδεῖς καὶ συνδετικοὶ τῶν ἐν τοῖς σώμασιν ἀκροτήτων.

[4] *Id.*, οἱ ἐπὶ περὶ τὴν ὕλην στρεφόμενοι καὶ τῶν εἰς τὴν ὕλην ἡκόντων ἄνωθεν ἀπὸ τῆς οὐρανίας ὕλης δυνάμεων συνεκτικοὶ καὶ φρουροῦντες αὐτῆς ἀεὶ καὶ τὴν ἐν αὐτῇ σκιαγραφίαν τῶν εἰδῶν φυλάττοντες.

qui conservent l'image, l'ombre de l'un, parce qu'ils lient la matière céleste à la matière inférieure [1].

Avec les démons nous quittons le monde des dieux, mais nous ne quittons pas le monde divin; car les âmes humaines sont divines, comme nous l'avons vu, et placées à la limite du monde sensible et du monde supra sensible : elles ont le caractère de l'immortalité, privilège que ne partagent pas les âmes des bêtes et encore moins les âmes des végétaux [2].

Nous voici donc arrivés sur le véritable terrain de la psychologie, après avoir parcouru, rapidement et sommairement, la longue série de formules à la fois fermées et toujours ouvertes à de nouvelles processions, dans lesquelles Proclus, par son système de triades [3], a encadré, emprisonné la grande idée de Plotin : à savoir que toutes les choses sont liées entr'elles par un lien un, intime, continu et qu'à travers tout le monde réel une force divine, malgré ses développements multiples en tout sens et ses degrés décroissants à l'infini, pénètre, descend et domine en tout; mais il ajoute que chacun des degrés inférieurs tend à remonter et remonte au degré supérieur, ἄνοδος, de sorte que de degré en degré tout re-

[1] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 193.

1. Le genre le plus élevé, le plus rapproché des dieux qui est ἑνοειδὲς καὶ θεῖον.

2. Les démons qui participent à la propriété intellectuelle, νοερᾶς ἰδιότητος, président aux ἄνοδοι et aux κάθοδοι et révèlent aux hommes les actions des dieux.

3. Le troisième genre renferme ceux qui répartissent aux êtres inférieurs les actions des âmes divines, τὰς ποιήσεις τῶν θείων ψυχῶν.

4. Le quatrième genre transmet les puissances actives, δραστηρίους, des êtres universels dans les choses mortelles et périssables et soufflent, ἐμπνέοντες, aux êtres individuels la vie, l'ordre, la raison et les diverses puissances actives des êtres mortels.

On sait que les âmes humaines, avant de prendre un corps terrestre, revêtent un corps éthéré, ὄχημα αἰθέριον. Ce sont ces démons qui opèrent non le passage ou la transformation, mais la jonction et le lien des deux corps.

[2] *Theol. plat.*, VI, 10.

[3] Le système triadique, qui n'est imposé au développement que par une sorte de violence logique a priori, n'est pas lui-même toujours respecté par Proclus.

monte à l'un comme tout en descend. Mais comme on ne pose pas à ce double mouvement contraire d'expansion et de concentration, de désintégration et de réintégration, de lois d'alternance et de succession dans le temps, qu'ils semblent au contraire simultanés, on ne voit pas comment ces deux forces antagonistes appliquées au même point ne s'équilibrent pas, ne se neutralisent pas, c'est-à-dire comment le mouvement peut naître dans un sens quelconque, puisque la première puissance qui tend à se développer de l'un, tend en même temps à y rentrer. L'un, par là, c'est-à-dire Dieu est condamné à demeurer dans son unité absolue, immuable et même vide, puisqu'il ne peut se développer même en lui-même. Il faut bien remarquer que le premier membre de chaque triade, bien qu'il soit unité, contient, représente et dirige, dans l'ordre gradué, régulièrement décroissant, de substances et de puissances spirituelles procédant continûment l'une de l'autre, qui composent le système, toute une série d'espèces et d'individus homogènes. Ainsi par exemple, puisque l'amour est un sentiment que l'âme humaine éprouve, il y aura un Dieu qui lui a donné cette faculté, la puissance de connaître ce sentiment. Mais l'amour a une multiplicité de formes et d'objets : le dieu Éros ne sera donc que l'unité directrice d'un groupe, d'un ordre, τάξις, d'une série, σειρά, de puissances érotiques qui auront chacune leur caractère, leur fonction. De plus, Proclus conçoit que l'inférieur placé à un degré quelconque de cette échelle infiniment graduée, peut remonter au degré supérieur d'où il est descendu; mais cette force qu'il emprunte à son principe et qu'il emporte avec lui dans sa chûte[1], ne peut arriver à se réaliser, que par l'intermédiaire de l'unité directrice placée au sommet de l'ordre et de la série à laquelle il appartient. Ainsi l'âme participe à la raison d'où elle procède, non immédiate-

[1] Procl., *Inst. theol.*, 29. ἡ πρόοδος ἐν τῇ ὑφέσει σώζει ταὐτὸν τοῦ γεννηθέντος πρὸς τὸ γεννῆσαν.

ment, mais par la série des raisons multiples au sommet de laquelle est la raison universelle, lesquelles se communiquent à l'âme universelle et par celle-ci aux âmes individuelles. Ainsi encore tous les êtres vivants participent à l'un et au bien suprême, non directement, mais par l'intermédiaire de l'être pur, posé au sommet de la triade intelligible.

Car la cause supérieure et plus parfaite agit dans l'œuvre antérieurement à la cause inférieure et immédiate, non-seulement antérieurement, mais encore simultanément et postérieurement ; la cause seconde peut cesser d'agir, la cause supérieure continue d'exercer son acte. Ainsi la cause qui fait qu'un être vivant est raisonnable peut cesser d'agir ; celle qui le fait vivre, celle qui le fait être, celle qui le fait un, continuent leur action sur lui, et lui sont même plus présentes que la cause immédiate[1].

Nous avons vu, ce qui intéresse la psychologie, qu'il y a une série intellectuelle et une série psychique. Dans la série intellectuelle on distingue les raisons, οἱ νόες, qui ayant reçu en partage les dons divins, sont divines, et celles qui sont simplement des raisons : de même dans la série psychique on distingue des âmes qui participent à la raison et sont intellectuelles, νοεραί, suspendues et attachées à leurs raisons propres, et d'autres qui sont simplement âmes ; de même encore dans la série des êtres corporels, on distingue ceux qui ont des âmes rattachées plus haut et d'autres qui sont sim-

[1] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 101. τὰ παραδειγματικώτερα πανταχοῦ καὶ τελειότερα πάντῃ περιλαμβάνει τὰς τῶν εἰκόνων ἐνεργείας, καὶ... οὐδενὶ τὰ καταδεέστερα πάρεστιν, ᾧ μὴ πολλῷ πρότερον καὶ τὰ τελειότερα μεταδίδωσιν ἑαυτῶν· δηλοῖ δὲ καὶ ὅτι κατὰ πᾶσαν τάξιν τῶν ὄντων, τὸ ἓν τὰ ἄλλα παρείληφε καὶ πρὸ αὐτῶν ἐνεργοῦν καὶ μετ'αὐτῶν καὶ ἐπ'αὐτοῖς. Mars. Ficin : « Causa superior agit in opere prius posteriusque quam inferior et una cum illa atque est præsentior operi. Quæ perfectiora sunt ubique et quæ rationem exemplaris habent, actiones prorsus imaginum comprehendunt, adeo ut deteriora nulli unquam adsint cui perfectiora quoque non multo prius aliquid ex se tradiderint. Quin etiam per omnes ordines ipsum Unum alia comprehendit atque ante illa et post illa et una cum illis agit. »

plement des corps naturels, privés de la présence de l'âme. Mais dans chaque série, ce n'est pas le genre tout entier[1] qui est par essence et immédiatement suspendu au genre qui le précède, mais seulement ce qu'il y a en lui de plus parfait et de propre à s'unir avec le principe supérieur. Ainsi donc il ne faut pas croire que toute raison soit immédiatement attachée à Dieu, mais seulement les raisons les plus élevées dans la série, celles qui possèdent le plus d'unité, ἑνικώτατοι, parce qu'elles sont de la même essence que les hénades divines, sorties immédiatement de l'un absolu. De même il ne faut pas croire que toutes les âmes participent à la raison participable : il n'y a que les âmes les plus intellectuelles; de même enfin les êtres corporels ne jouissent pas tous de la présence de l'âme; mais seulement les corps les plus parfaits et les plus semblables à la raison. Il faut appliquer à toutes les séries le même raisonnement[2].

Dans tous les diacosmes divins, c'est-à-dire dans tous groupes formés par une loi où règne l'ordre sérié, les degrés les plus élevés s'assimilent par leurs limites aux degrés supérieurs; car puisqu'il faut, δεῖ, que la procession divine soit continue, et que chaque ordre soit lié à ses ordres respectifs par des intermédiaires, μεσότησιν, nécessairement les extrêmes supérieurs des inférieurs sont liés aux extrêmes inférieurs des degrés supérieurs[3]. Dans aucun ordre de choses les processions ne se réalisent sans intermédiaire, mais par des termes de même nature, et semblables à la fois dans leurs substances et dans ce qu'il y a de plus parfait dans leurs actes[4]. Car même dans l'affaiblissement qu'elle entraine,

[1] Ceci est propre à Proclus.
[2] Procl., *Inst. theol.*, 111.
[3] Procl., *Inst. theol.*, 147.
[4] Procl., *Inst. theol.*, 175. οὐδαμοῦ γὰρ αἱ πρόοδοι γίνονται ἀμέσως, ἀλλὰ διὰ τῶν συγγενῶν καὶ ὁμοίων κατά τε τὰς ὑποστάσεις καὶ τὰς τῶν ἐνεργειῶν τελειοτάτας. La continuité de cette procession par des intermédiaires ou limites qui appartiennent à la fois, sous certains rapports du moins, aux deux termes qu'ils lient et séparent, si elle est admissible dans

la procession garde l'identité de l'engendré avec sa cause génératrice, et ce que celle-ci est éminemment, πρώτως, est déployé, à un degré inférieur, δευτέρως, par ce qui en procède et qui, par cette ressemblance même, sauve et possède sa propre nature[1]. La première raison, ὁ πρώτιστος νοῦς, garde ainsi sa nature de Dieu, parce qu'elle est la première de son ordre, et que le premier de chaque ordre garde la forme de l'ordre qui le précède[2].

Cette loi de la continuité par les intermédiaires n'a pas lieu uniquement dans la procession, on la voit se manifester également dans la régression. Tout ce qui procède de plusieurs causes superposées l'une à l'autre retourne à son principe par autant d'intermédiaires qu'il en a traversé pour procéder et par les mêmes[3]; car l'un et l'autre de ces mouvements se produit par la ressemblance Si quelque chose a procédé d'une autre sans intermédiaire, comme dans le cas unique de la procession des hénades de l'un, elle retourne aussi à son principe sans intermédiaire, ἀμέσως, car la ressemblance était immédiate, ἄμεσος. Mais tout ce qui a besoin d'intermédiaires pour procéder, a également besoin d'intermédiaires, du même nombre d'intermédiaires et des mêmes intermédiaires pour remonter à son principe; car nécessairement les deux mouvements de procession et de régression sont relatifs à un même point : il faut donc qu'ils traversent tous deux le milieu, l'intermédiaire, τὸ μέσον, se portent d'abord vers ce milieu, et ensuite vers l'un des deux extrêmes qui sont tous deux, soit le principe, soit la fin, d'ailleurs identiques, supé-

l'ordre idéal, s'accorde assez mal avec la distinction des dieux qui sont des personnes, et même avec la distinction des êtres en dieux, esprits, âmes, corps, qui sont séparés et dans la substance et dans les actes.

[1] Procl., *Inst. theol.*, 29. καὶ οἷον ἐκεῖνο πρώτως, τοιοῦτον ἐκφαίνει τὸ μετ'αὐτὸ δευτέρως, δι'ὁμοιότητος ἔχει τὴν ὑπόστασιν.

[2] *In Alcib.*, t. II, p. 193. ὡς γὰρ καθόλου φάναι, πάσης τάξεως τὸ πρώτιστον σώζει τὴν τοῦ πρὸ ἑαυτοῦ μορφὴν καὶ γὰρ νοῦς ὁ πρώτιστος αὐτόθεν θεὸς καὶ ψυχῶν ἡ πρεσβυτάτη νοερά. *Inst. theol.*, 112. πάσης τάξεως τὰ πρώτιστα μορφὴν ἔχει τῶν πρὸ αὐτῶν.

[3] *Inst. theol.*, 38. πᾶσα ἐπιστροφὴ διὰ τῶν αὐτῶν δι'ὧν καὶ ἡ πρόοδος.

rieurs au milieu. Ainsi le nombre des principes qui engendrent l'être, τὸ εἶναι, est également le nombre des principes qui engendrent le bien-être, τὸ εὖ εἶναι, et réciproquement[1].

Tout ce qui participe est inférieur à ce qui est participé, et tout ce qui est participé est inférieur à ce qui est imparticipable, car ce qui participe était, avant la participation, imparfait, et n'est devenu parfait que par la participation ; il est donc inférieur, δεύτερον, au participé qui le fait parfait, et par conséquent il est καταδεέστερον. D'un autre côté tout participé par quelques êtres, mais non par tous les êtres (comme les hénades), a une ὕπαρξις, une réalité inférieure à ce qui est participé par tous les êtres et non par quelques-uns seulement. Ainsi l'imparticipable est au dessus, ἡγεῖται, et antérieur, πρό, au participé, et le participé au-dessus du participant. Celui-là est un antérieur à la pluralité ; le participé, qui appartient à la pluralité, est à la fois un et non un ; tout ce qui est participant est non un et à la fois un[2]. Ainsi tout Dieu est participé, excepté l'un absolu ; que l'un est imparticipable est chose évidente ; car s'il était participé, il deviendrait par là même un relatif ; il serait lié à une chose déterminée, à celle qui participerait de lui, et alors il ne pourrait plus être à la fois et également la cause de tous les êtres, même des premiers[3].

Ainsi c'est pour faire, entre notre raison et Dieu, la distance aussi grande que possible, que Proclus veut qu'il soit imparticipable et sans aucune relation avec quoi que ce soit. Mais alors si Dieu n'a nulle relation avec nous, nous n'avons nulle relation avec lui. Proclus l'accorde, mais en ce sens que notre relation à Dieu n'est pas celle d'un sujet qui pense un objet : nous ne pouvons pas connaître Dieu par la pensée ; mais par l'être nous sommes rattachés et unis à lui. Mais si l'être est

[1] Procl., *Inst. theol.*, 38.
[2] *Inst. theol.*, 24. τὸ μέν ἐστιν ἓν πρὸ τῶν πολλῶν· τὸ δὲ μετεχόμενον ἐν τοῖς πολλοῖς ἓν ἅμα καὶ οὐχ ἕν, τὸ δὲ μετέχον πᾶν οὐχ ἓν ἅμα καὶ ἕν.
[3] *Inst. theol.*, 116.

la pensée on ne voit pas comment notre pensée, qui est notre être, peut être rattachée à l'un sans le penser.

« De même, dit Proclus[1], que le premier est caché dans l'inaccessible et séparé des autres êtres, de même se dérobe à nous tous, à notre intelligence et à notre langage le mode d'union, ἕνωσις, des choses et de nous à lui ; car l'être individuel n'est pas uni à Dieu par une intuition directe, κατ'ἐπιβολήν, ni par un acte de son essence, puisque les choses qui n'ont pas la faculté de connaître, privées même de tout acte, n'en sont pas moins unies à lui et participent de ce lien dans la mesure que leur permet leur ordre et leur degré de contact avec lui[2]. Ainsi le mode d'union des choses et des êtres avec le premier reste inconnaissable : nous ne devons donc pas chercher à le connaître ni à le nommer[3]. »

Et cependant, nous le trouvons, et nous le trouvons par la raison[4] ; car comment pourrait-on trouver l'essence du démiurge qui appartient à l'ordre intellectuel autrement que par la raison ? Mais cette découverte n'est pas un acte de l'âme qui raisonne, qui se meut de son mouvement propre, mais de l'âme qui se détourne vers la lumière divine, qui ferme ses yeux, et qui se plonge dans une méditation silencieuse, la seule voie qui puisse la conduire à lui. Quand il s'agit des dieux, le silence est supérieur à toute parole, à tout langage, ἡ εὕρεσις σιώπησίς τις τῆς ψυχῆς : on ne le découvre que dans le silence même de l'âme[6].

Le mouvement qui s'opère dans toute pensée composée ne peut pas produire quelque chose de simple et de vraiment

[1] *Theol. plat.*, II, 4, p. 96.
[2] *Theol. plat.*, II, 4, p. 96. κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν τῆς πρὸς αὐτὸ συναφῆς.
[3] *Theol. plat.*, l. l.
[4] Procl., *in Tim.*, 92, e, 93, a. *Le* se rapporte bien à Dieu, mais à Dieu démiurge.
[5] Procl,, *in Tim.*, 92. διὰ νοήσεως μόνης... πῶς ἂν τὴν οὐσίαν τοῦ δημιουργοῦ δύναιτο τρόπον ἕτερον εὑρεῖν ἢ νοερῶς.
[6] Procl., *in Tim.*, 93, a. ἡ εὕρεσις σιώπησίς τις τῆς ψυχῆς. *In Alcib.*, t. II, p. 158. τὸ ἄρρητον προηγεῖται τῶν ῥητῶν... καὶ τὸ σιγώμενον τῶν διὰ λόγου καὶ φωνῶν γιγνομένων.

semblable à l'un. Si l'on objecte que cependant nous énonçons bien des assertions sur le démiurge, sur les autres dieux et sur l'un lui même : sans doute, mais nous n'exprimons pas leur essence propre et individuelle ; nous pouvons en parler, tant que nous restons dans l'ordre de la science et du raisonnement ; mais nous ne le pouvons plus quand il s'agit de le saisir par la raison, νοερῶς ; car c'est là le découvrir, et comme nous venons le dire, l'âme ne le voit, ne le trouve que par le silence[1]. La raison est au-dessus de toute science[2].

Qu'est-ce donc enfin qui nous unira à Dieu, au bien suprême ? Qui fera cesser en nous l'agitation et le mouvement de l'acte ? Qu'est-ce qui enfin rapproche et lie les choses divines à l'unité ineffable de la bonté ? Disons d'un seul mot : C'est la foi aux dieux, πίστις τῶν θεῶν, qui unit d'une manière ineffable au bien tous les genres des dieux, des démons et des âmes bien heureuses.

Car ce n'est pas une connaissance, ce n'est pas non plus sans une initiation préalable que nous devons chercher le bien : il faut nous abandonner à la lumière divine, fermer les yeux et la bouche, et nous édifier alors dans l'hénade inconnaissable et cachée[3]. La foi aux dieux est supérieure à toute connaissance et par l'union la plus parfaite lie les choses inférieures aux choses suprêmes et premières. La connaissance rationnelle de l'intelligible est un mouvement ; la foi est un repos[4]. Le bien est pour tous les êtres ce qu'il y a de plus certain, ce à quoi ils croient le plus fermement[5].

[1] Procl., *in Tim.*, 93, a.

[2] Procl., *Theol. plat.*, I, 25. νοῦς γὰρ ἐπέκεινα πάσης ἐπιστήμης. *In Parm.*, VI, 189. Cous. Stallb., p. 927. « Si nous parlons de l'un, après avoir démontré que nous n'en pouvons rien dire, c'est que notre âme, par un mouvement spontané, enfante et met au jour des idées sur lui : διὰ τὴν αὐτοφυῆ τῆς ψυχῆς ὠδῖνα περὶ τὸ ἕν ».

[3] Procl., *Theol. plat.*, p. 61. πρὸς δὲ αὖ τὸ ἀγαθὸν οὐ γνώσεως ἔτι καὶ συνεργείας δεῖ τοῖς συναφθῆναι σπεύδουσι, ἀλλ' ἱδρύσεως καὶ μονίμου καταστάσεως καὶ ἠρεμίας.

[4] Procl., *Theol. plat.*, p. 62. καὶ ὅλως κίνησίς ἐστι νοερὰ περὶ τὸ νοητόν.

[5] Procl., *Theol. plat.*, I, 25. καὶ τοῦτο μάλιστα τοῖς οὖσιν ἅπασιν πίστον.

Pour nous résumer, trois choses font la perfection des êtres divins et des principes suprêmes : le bien, la science, la beauté ; trois choses inférieures à celles-là, mais qui pénètrent dans tous les ordres divins, en maintiennent la perfection, ce sont : la foi, la vérité et l'amour[1].

Proclus reproduit cette théorie avec plus de développements dans le commentaire sur l'*Alcibiade*. C'est à propos de la doctrine des démons. L'amour, dit-il[2], est un grand démon et de plus un dieu, dont la place dans la hiérarchie des êtres divins n'est ni la première ni la dernière : c'est un intermédiaire entre l'objet qui le provoque et le sujet qui le ressent. Mais cette détermination lui paraissant avec raison, insuffisante pour fixer la vraie nature de l'amour, il se demande : où est-il primitivement ? Comment procède-t-il, πρόεισι, et se répand-il en tout ? Avec quelles divinités accomplit-il cette procession ? et pour résoudre ces questions il établit la doctrine suivante :

Il y a parmi les dieux intelligibles et cachés trois hypostases[3] : la première est caractérisée par le bien ; elle pense le bien même et demeure avec la monade paternelle ; la seconde hypostase est caractérisée par la science, τὸ σόφον : elle réside avec la première pensée, ἡ πρώτη νόησις ; la troisième est caractérisée par le beau, et habite le même lieu que le plus beau des intelligibles.

Ces trois hypostases intelligibles sont des causes, d'où procèdent trois monades qui existent en elles mais sous la forme de l'unité et comme en germe, dans leur cause[4]. Quand elles en sortent et se manifestent, elles prennent une forme distincte : c'est la foi, la vérité et l'amour. La foi établit et fonde

[1] Procl., *Theol. plat.*, l. I. τρία μέν ἐστι τὰ πληρωτικὰ ταῦτα τῶν θείων διὰ πάντων πληροῦντα τῶν κρειττόνων γενῶν, ἀγαθότης, σοφία, κάλλος· τρία δὲ αὖ καὶ τῶν πληρουμένων συνάγωγα, δεύτερα μὲν ἐκείνων, διήκοντα δὲ εἰς πάσας τὰς θείας διακοσμήσεις, πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρως.

[2] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 141.

[3] Trois essences substantielles.

[4] κατ'αἰτίαν καὶ ἑνοειδῶς.

comme sur un fondement solide toutes choses dans le bien ; la vérité déploie dans les êtres toutes les formes de la connaissance ; la dernière enfin, l'amour, tourne toutes les choses et les amène à la nature du bien [1]. Cette trinité pénètre ensuite dans tous les diacosmes divins et en tous projette la vie et opère l'union avec l'intelligible ; elle se manifeste sous des formes différentes dans les différents ordres des êtres divins : elle lie et enlace, συμπλέκουσα, ses propres puissances aux puissances qui sont propres à ce qui la reçoit. Ainsi, tantôt elle est inconnaissable et se présente sous le mode absolument un, ἑνιαίως ; tantôt elle contient et lie, συνεκτικῶς καὶ συνδετικῶς ; tantôt elle achève l'être en lui donnant figure, τελειωτικῶς καὶ μορφωτικῶς [2]; tantôt elle agit paternellement et intellectuellement, νοερῶς καὶ πατρικῶς ; tantôt elle meut et engendre la vie et l'activité, κινητικῶς καὶ ζωογονικῶς καὶ ποιητικῶς ; tantôt elle est assimilatrice et directrice, ἡγεμονικῶς καὶ ἀφομοιωτικῶς ; tantôt elle affranchit de toute relation et purge de tout mélange, ἀπολύτως καὶ ἀχράντως ; tantôt elle multiplie et divise, πεπληθυσμένως καὶ διῃρημένως. Ainsi donc l'amour, en tant que faisant partie de cette trinité, descend des régions supérieures jusque dans les choses cosmiques ; la vérité éclaire tout le monde intelligible et sensible de la lumière de la connaissance, et la foi établit chaque être dans le bien [3].

[1] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 141. πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρως· ἡ μὲν ἑδράζουσα τὰ πάντα καὶ ἐνιδρύουσα τῷ ἀγαθῷ· ἡ δὲ ἐκφαίνουσα τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἅπασι γνῶσιν· ὁ δὲ ἐπιστρέφων καὶ συνάγων εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν... ἡ πίστις ἱδρύουσα τῶν ὄντων ἕκαστον ἐν τῷ ἀγαθῷ. On connaît la définition de la foi, par S. Paul (*ad Hebr.*, XI, 1) : ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος δὲ οὐ βλετομένων, la foi est la substance de l'objet de nos espérances et la preuve des choses invisibles.

[2] M. Ficin : perficiens atque formans.

[3] *In Alcib.*, t. II, p. 141. Proclus n'est pas toujours d'accord avec lui-même : tantôt il dit que la connaissance de Dieu est l'effet de la foi seule ; tantôt que c'est l'effet des trois vertus ou facultés, toujours unies, l'amour, qui amène l'âme à la beauté divine; la vérité, qui nous conduit à la sagesse divine; la foi, c'est-à-dire l'acte muet de l'âme qui, sans mouvement, sans succession, s'absorbe dans la pensée du divin, qu'elle trouve en rentrant au fond d'elle-même, en se plongeant en soi.

Ce sont là les choses qui maintiennent et conservent tous les êtres et les lient aux causes premières, ταῖς πρωτουργοῖς αἰτίαις : les uns par la folie de l'amour ; les autres par la philosophie qui elle aussi est divine ; les autres par la puissance théurgique qui est supérieure à toute sagesse humaine, ἀνθρωπίνη σωφροσύνη, et comprend les biens de la divination, les pouvoirs purificateurs de l'accomplissement des rites sacrés, τελεσιουργικῆς, et en un mot le pouvoir de toutes les opérations qui nous donnent la possession de l'esprit divin, τῆς ἐνθεοῦ κατακωχῆς ἐνεργήματα [1].

Malgré la place considérable que Proclus fait à la foi qu'il distingue de la connaissance ou de la philosophie en même temps que de l'amour, il importe de remarquer :

1. Que la foi s'unit avec l'amour et la philosophie dans une même triade, et même que ces trois ne font qu'un dans la cause qui les contient en germe et avant qu'ils ne se manifestent distincts les uns des autres ;

2. Que la foi appartient, comme l'amour et la vérité, à ces états d'âme et d'esprit qui sont du second ordre et qu'elle est dominée par des états supérieurs : la bonté, la science et la beauté dont elle procède ;

3. Que si elle est supérieure à la sagesse humaine, la philosophie en est la condition et l'antécédent nécessaires, à ce point que les êtres qui ne sont pas préalablement éclairés par l'intelligence ne peuvent jamais arriver à la foi et en sont éternellement privés [2]. Sans aptitude et sans préparation philosophiques, les yeux de l'âme ne sauraient supporter la vue de la vérité [3] La philosophie est un intermédiaire nécessaire pour la perfection de l'âme [4]. La foi du néoplatonicien est

[1] Procl., *Theol. plat.*, I, 25, p. 63. τὰ μὲν διὰ τῆς ἐρωτικῆς μανίας, τὰ δὲ διὰ τῆς θείας φιλοσοφίας, τὰ δὲ διὰ τῆς θεουργικῆς δυνάμεως ἣ κρείττων ἐστιν ἁπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης.

[2] Procl., *Theol. plat.*, I. 26.

[3] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 101. « τὰ γὰρ τῶν πολλῶν τῆς ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ ἀληθὲς ἀφορῶντα ἀδύνατα, dit l'étranger d'Elée ».

[4] *In Alcib.*, t. III, p. 10. Il y a trois purifications de l'âme : l'une par

donc un développement de la philosophie, une foi de la raison, un acte libre de la pensée, un degré supérieur de clarté dans la vision de l'invisible. Saint Anselme dira[1] : *Domine Deus, qui das fidei intellectum ;* l'intelligence peut donc être donnée à la foi ; mais cela paraît bien inutile ; car à quoi bon la connaissance rationnelle de Dieu quand on en possède par la foi une notion immédiate et supérieure en clarté, en force et en évidence. Pour Proclus, au contraire, la foi est un état d'âme où la raison, préalablement éclairée par la philosophie, s'élève pour ainsi dire au-dessus d'elle-même et voit, touche, possède ce qu'elle a compris. C'est un degré supérieur de la raison, qui consiste à s'arracher à tout commerce avec les sens, avec le monde extérieur, à se dérober aux actes de l'entendement discursif, à tout mouvement même interne de la pensée, à toute pensée même, si ce n'est celle de l'un, dans laquelle l'âme s'absorbe par une méditation muette et s'hypnotise pour ainsi dire.

L'âme est pour Proclus une hypostase antérieure à la raison, ce qui est contraire à la théorie de Plotin : il n'y a de raison, dit-il, avec Platon, que dans l'âme[2] ; et dans cette âme il y a une puissance de lumière illuminante qui lui vient d'en haut, et qui est, si l'on veut, raison, mais raison supérieure et antérieure à cette autre raison qui est cependant la faculté supérieure de l'âme, et l'organe de la science[3]. Je veux,

l'initiation mystique, τελεστική, dont parle le *Phèdre ;* l'autre par la philosophie; la troisième par la dialectique entendue dans le sens d'une théorie de la réfutation des erreurs, d'une critique qui fait disparaître la contradiction apparente des doctrines. *In Tim.*, p. 68, e : « Dans toute âme raisonnable, il y a trois facultés : le νοῦς qui *nous lie aux dieux;* la διάνοια, qui construit et produit les sciences, προβάλλει τὰς ἐπιστήμας; l'opinion, ἡ δὲ δόξα, qui les transmet aux autres.

[1] Dans le *Proslogium*, dont le premier titre était : *Fides quærens intellectum*, ch. 2.

[2] Procl., *in Alcib.*, III, p. 105. ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ ἐγγίνεται ἢ ἐν ψυχῇ.

[3] Procl., *in Alcib.*, l. l. « Car la science n'est pas le point suprême de la connaissance : la raison lui est antérieure et supérieure, πρὸ ταύτης ὁ νοῦς. Il ne s'agit pas ici du νοῦς ἐξῃρημένος τῆς ψυχῆς, mais de celui qui est αὐτὴν ἐκεῖθεν ἔλλαμψιν τὴν ἐφήκουσαν ψυχῇ. »

dit-il, parler de cette raison qui, suivant Aristote, nous fait connaître l'essence et les définitions qui la développent et l'expriment, de cette essence intelligible qui est le sommet, l'élément le plus indivisible, la réalité parfaite de l'âme, pour ainsi dire la fleur de notre être, οἷον τὸ ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν [1], par laquelle, par des intuitions simples et indivisibles, elle saisit les êtres simples, indivisibles et immuables, l'être réel, l'intelligible [2]; c'est par elle que nous sommes le plus intimement unis au divin, que nous sommes un, et que la pluralité en nous se ramène à l'unité. Car de même que nous par-

[1] Ce qu'Iamblique appelait l'élément divin de l'âme, τὸ θεοειδὲς τῆς ψυχῆς. Olympiod., *in Plat. Phædon.*, ed. Finck, n. 1, p. 143. Procl., *Theol. plat.*, I, 3.

[2] Procl., *in Tim.*, 75, d. Cette pensée, νόησις, est antérieure même à l'âme, qui se nourrit de raison et de science, et son objet unique est l'être réel : μόνον... τὸ ὄν νοεῖν... τὴν δὲ ψυχὴν μετὰ τούτου νῷ καὶ ἐπιστήμῃ τρεφομένην... ταύτην τὴν νόησιν εἶναι καὶ πρὸ ψυχῆς καὶ ὄντως εἶναι νόησιν ἐκείνην. Elle est participée par l'âme, quand la raison, λόγος, en elle, opère un acte rationnel, ἐνεργῇ νοερῶς. C'est ici que Proclus analyse les formes diverses de la connaissance ou de la pensée; il en établit six degrés différents :

Le premier est la pensée intelligible, ἡ νοητή, qui est identique à l'intelligible, τὸ νοητόν, et n'est rien autre que l'intelligible; c'est la pensée substantielle, l'essence même, αὐτοουσία, parce que tout ce qui est dans l'intelligible y existe substantiellement comme intelligiblement.

Le second est celui qui lie et unit la raison, τὸν νοῦν, à l'intelligible; il a pour caractère distinctif et propre d'envelopper et de rapprocher les extrêmes : c'est une vie, une puissance, δύναμις, qui remplit la raison de l'intelligible et la fonde, l'édifie, ἐνιδρύουσα, sur l'intelligible.

Le troisième est la pensée qui est l'acte de la raison à laquelle elle est accouplée; c'est par elle que la raison comprend l'intelligible qui est en elle, par elle qu'elle pense, par elle qu'elle est la raison. Elle n'est pas pensée intelligible, ni pensée en puissance; c'est la pensée en acte, la pensée intellectuelle, νοερά.

Le quatrième est la pensée des esprits particuliers, parce que chacun d'eux a en lui-même, quelqu'intelligible accouplé, νοητόν τι συζυγοῦν, et quelque pensée, ou plutôt chacun a tout, mais particulièrement, tout, c'est-à-dire raison, pensée, intelligible, νοῦν, νόησιν, νοητόν, par quoi il est uni aux universaux et pense tout le monde intelligible.

Le cinquième est la pensée de l'âme raisonnante, ἡ τῆς ψυχῆς λογικῆς νόησις; car de même qu'on appelle raison, νοῦς, l'âme raisonnante, de même la connaissance de cette âme s'appelle pensée, pensée discursive, transitive, accouplée par nature et par essence au temps.

Le sixième est la connaissance imaginative qu'on appelle, si on veut, pensée, comme on appelle l'imagination une raison passive, παθητικὸς νοῦς (comme Aristote); car tout ce qu'elle connaît, elle le connaît inté-

ticipons à la raison par la raison démiurgique[1], nous participons par l'un en nous au Premier, qui est la source universelle de toute connaissance. Le semblable en effet est partout connu par le semblable : les choses qui peuvent être sues par la science, les intelligibles par la raison, les déterminations les plus unes des choses par l'un, c'est à-dire par l'âme[2]. L'âme éveille alors l'un qui lui appartient et qui est supérieur à sa raison. Son acte est divin[3] ; l'un se fait en nous ; nous le faisons nous-même en nous-même : c'est la condition nécessaire pour voir l'un en dehors de nous, ou plutôt pour ne pas le voir ; car si on le voit, on voit quelque chose d'intellectuel, qui ne dépasse pas la raison ; on comprendra quelque chose d'un, mais non l'un même[4]. C'est là la plus haute de nos activités, celle par laquelle nous devenons ἔνθεοι, nous nous rapprochons de notre unité essentielle, nous devenons un, et nous agissons selon l'unité[5] Cette unité dans l'individu humain, cette participation mystérieuse

rieurement, ἔνδον, par des types et des figures. Or, ce qu'il y a de commun à tous les degrés de la pensée, c'est d'avoir son objet de connaissance au dedans de soi, et c'est là ce qui les distingue tous de la sensation. Ainsi, tantôt la pensée est l'objet connu, τὸ γνῶστον ; tantôt elle est l'élément inférieur et voit le premier universellement ; tantôt elle est l'objet, mais particulièrement, et ne voit l'universel que par le particulier ; tantôt elle voit les universaux, mais partiellement et non d'un seul coup d'œil ; tantôt enfin sa vue est accompagnée d'un état passif.

Le λόγος est τὸ νοοῦν ἡμῶν τὰ νοητά.

La διάνοια est ἡ τῶν μέσων γνῶσις νοητῶν καὶ δοξαστῶν.

Si la pensée, ἡ νόησις, du λόγος, est acte, comme le dit Platon, elle devient νοῦς ou raison (*In Tim.*, 75, e).

[1] Procl., *in Tim.*

[2] Procl., *in Alcib.*, t. III, p. 106. τὰ δ' ἑνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἑνὶ, τῇ ψυχῇ. Je lirais volontiers τῆς ψυχῆς. *De Provid.*, c. 24 : « Omnia enim simili cognoscuntur : sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali. »

[3] Procl., *in Tim.*, 229, c. D'abord, elle agit ὀρθοδοξαστικῶς, puis ἐπιστημόνως, enfin ἐνθεῶς lorsque ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἕν, ὅ ἐστι καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρεῖττον.

[4] Procl., *de Provid.*, c. 24. Fiat igitur unum ut videat τὸ unum ; magis autem ut non videat τὸ unum. Videns enim, intellectuale videbit, et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non τὸ *autounum*.

[5] Procl., *in Alcib.*, III, p. 106. κατὰ ταύτην ἔνθεοι γίνομεθα... εἰς αὐτὴν συννεύσαντες τὴν ἕνωσιν ἡμῶν καὶ ἓν γενόμενοι καὶ ἑνοειδῶς ἐνεργήσαντες.

de notre âme à la source des nombres universels unificateurs, est Dieu en nous, et l'élément le plus haut de notre être. Au-dessous et au second rang, se trouve la raison, qui sous cette identité de nom, représente des choses diverses. Enfin au troisième et dernier degré l'âme, remplie par l'acte de la raison, développe et déroule tout ce que la raison enveloppe encore et contient dans l'unité. De là cette formule plusieurs fois répétée, que cette unité dans l'homme est Dieu, que sa raison est ce qu'il y a de plus divin, et que son âme est divine ; car c'est elle qui allume dans l'être vivant la lumière caractéristique de l'activité, c'est-à-dire qui crée en lui ces liens animés, ἐμψύχοις, qu'on peut appeler les liens indissolubles, générateurs de la vie et démiurgiques[1].

Nous savons que la troisième triade de l'intelligible, composée de la limite, de l'illimité et de la raison, νοῦς, est proprement la triade de la raison : c'est là que l'unité intelligible engendre une pluralité idéale qu'elle embrasse et contient dans l'unité ; c'est le monde des idées exemplaires, du paradigme, de l'αὐτοζῶον, objet de la pensée. De l'intelligible, par l'intermédiaire de cette troisième triade, procède la triade intellectuelle, la triade de l'esprit pensant, νοῦς νοερός, qui en se pensant lui-même pense les idées et comprend les genres de l'être. Enfin de cette triade intellectuelle naît la triade démiurgique, ou le démiurge, qui crée, d'après le paradigme, les espèces, les esprits ou raisons et les âmes, qui sont les unes et les autres rattachés à Dieu mais médiatement; car la raison, au fond, ne peut concevoir sans créer[2]. C'est ainsi

[1] Procl., *In Tim.*, 261, b. εἰ δεῖ τὸ δοκοῦν λέγειν, πρώτως μέν ἐστι ὁ θεὸς ἡ ἑνὰς ἡ ἐν ἑκάστῳ καὶ ἄρρητος μετουσία τῆς πηγῆς τῶν ὅλων ἑνιαίων ἀριθμῶν. — δευτέρως δὲ ὁ νοῦς ὁμονύμως... (que je ne vois pas de raison pour changer en μονίμως). — τρίτως δὲ ἡ ψυχὴ, παρὰ νοῦ πληρουμένη καὶ ἀνελίττουσα τὴν μίαν τοῦ νοῦ περιοχήν· καὶ ἡ μέν ἐστιν ὄντως θεὸς, ὁ δὲ θειότατος, ἡ δὲ θεία μὲν καὶ αὐτὴ, προσλάμπουσα δὲ καὶ τῷ ζώῳ τὸ τῆς θεότητος ἰδίωμα. Conf. *in Tim.*, 79, b. τοῦτο δὲ (le νοῦς ὁμόγνιος τῷ ὄντι) τὸ ἐν αὐτῷ ἓν καθ' ὃ καὶ ἔστι θεός.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 172. Immobile en son essence, elle crée par son être même ce qu'elle crée, ἀκίνητος... ὢν... τῷ εἶναι παράγει ἃ παράγει.

que l'âme particulière participe à la raison non par la raison universelle, mais par les raisons multiples et individuelles qui dépendent de la raison universelle et qui se communiquent à l'âme universelle, et par celle-ci aux âmes individuelles.

La raison divine, première, parfaite, aussi semblable que possible à l'unité, existant par elle-même, crée d'elle-même les autres raisons vivantes, ou esprits pensants[1], et leur donne à la fois l'existence et l'essence, c'est-à-dire leur puissance de connaître[2]. Ce qu'elle conçoit, c'est le paradigme, c'est-à-dire le système universel des idées premières, qui appartiennent à deux triades, à la triade de l'intelligible, dont le νοῦς νοητός est le troisième terme, et à la triade de l'intellectuel, νοῦς νοερός, où le démiurge, qui les comprend sous le mode de cause efficiente, ποιητική, puisqu'il crée d'après les idées, est également le troisième terme.

Il y a trois puissances dans la raison : 1. l'une qui est imparticipable, séparée de toutes les espèces particulières de raisons[3], parce que tout ce qui est éminent et supérieur, τὸ ἐξῃρημένον, en chaque espèce d'êtres, est isolé, μόνον, absolu, même s'il contient quelque pluralité ; tandis que tout ce qui est coordonné à un autre, συντεταγμένον πρὸς ἄλλο[4], ne peut ni exister ni être exprimé isolément, c'est-à-dire n'a dans l'existence et dans le langage qu'une valeur relative[5]. 2. Autre est la raison participable dont participent les âmes et les dieux. 3. Autre enfin celle qui procède de cette dernière, se communique aux âmes, réside en elles et constitue leur perfection[6].

[1] Procl., *Inst. theol.*, 160. πρῶτος νοῦς ἀφ'ἑαυτοῦ καὶ τοὺς ἄλλους νόας παράγων... καὶ τοῖς ἄλλοις αὐτὸς δίδωσι τὴν ὑπόστασιν.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 102. Tout ce qui vit tient son mouvement vital de la vie première, de même πάντα τὰ γνωστικὰ γνώσεως μετέχει διὰ τὸν νοῦν τὸν πρῶτον.

[3] Procl., *In Alcib.*, t. II, p. 178.

[4] L'ἐξῃρημένον est l'opposé du τεταγμένον πρὸς ἄλλο, comme l'absolu du relatif.

[5] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 34.

[6] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 178. ἡ τοῦ νοῦ τρίττη δύναμις... ταῖς ψυχαῖς ἐγγινόμενος, ὃ δὴ καί ἐστιν αὐτῶν τῶν ψυχῶν τελειότης.

La raison première parfaite est première, parce qu'elle procède immédiatement de la bonté divine ; par là même elle est imparticipable ; elle ne conçoit qu'elle-même et elle seule, parce qu'en elle seule l'intelligible et la raison ne font qu'un, tandis que les raisons qui lui sont inférieures connaissent et elles-mêmes et la raison supérieure d'où elles procèdent[1]. Toute raison a dans l'éternité non seulement l'essence, mais la puissance et l'acte.

L'acte est éternel, parce que, intermédiaire entre la raison et l'intelligible, il leur est identique et à plus forte raison la puissance de la raison sera éternelle[2], puisque la puissance est intermédiaire entre l'essence et l'acte, procédant de l'essence et engendrant l'acte[3].

La raison première connaît tout sous le mode simultané et universel ; les autres raisons individuelles connaissent tout sous le mode individuel[4]. Toute raison est une essence indivisible[5], unie d'une façon continue aux choses éternelles[6]. Toutes les raisons sont le plérome, le système plein et entier des formes intelligibles, mais la raison première des formes les plus universelles, les autres des formes les plus particulières. Plus les raisons sont placées haut dans l'échelle de leur série, plus elles possèdent d'universel, et elles possèdent d'autant plus d'universel que celles qui leur sont subordonnées ont plus de particulier. Celles-ci conçoivent sous un mode plus particulier tout ce que conçoivent les plus hautes sous un mode plus général[7]. Toutes les formes intellectuelles

[1] Procl., *Inst. theol.*, 160, 161, 167.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 169. πᾶς νοῦς ἐν αἰῶνι τήν τε οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν.

[3] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 218. μέση γὰρ ἡ δύναμίς ἐστι τῆς τε οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας, προβαλλομένη μὲν ἀπὸ τῆς οὐσίας, ἀπογεννῶσα δὲ τὴν ἐνέργειαν

[4] Procl., *Inst theol.*, 161. πᾶς νοῦς πάντα ἅμα νοεῖ, ἀλλ'ὁ μὲν ἀμέθεκτος ἁπλῶς ταῦτα· τῶν δὲ μετ' ἐκείνων ἕκαστος καθ'ἓν ἕκαστα.

[5] Procl., *Inst. theol.*, 171. ἀμέριστός ἐστιν οὐσία.

[6] Procl., *Inst. theol.*, 172. ἀϊδίων ἐστι προσεχῶς.

[7] Procl., *Inst. theol.*, 177. πᾶς νοῦς... πλήρωμα ὢν εἰδῶν ὁ μὲν ὁλικωτέρων, ὁ δὲ μερικωτέρων ἐστὶ περιεκτικὸς εἰδῶν. Les moins haut placées, plus divisées numériquement, πληθυνόμενοι μᾶλλον, affaiblissent les puissances qu'elles

dont la raison est pleine, dont elle est le lieu, sont les unes dans les autres sans cesser d'avoir une existence par soi et individuelle [1].

La raison démiurgique, comme la raison pensante, νοῦς νοερός, est le plérome des formes intelligibles ou des idées, d'après lesquelles est construit le monde sensible, qui en est l'image. Il ne faut pas les confondre, comme on le fait souvent, avec les genres de l'être qui portent aussi le nom d'intelligibles, mais sont des intelligibles supérieurs aux idées [2], ni avec les caractères communs des genres dont les idées sont les causes [3], ni avec les différences essentielles des individus qui sont multiples et inséparables de la matière [4].

L'idée n'est pas seulement une notion subjective, n'ayant d'existence que dans le sujet et non en elle-même : ce sont là des notions d'un autre et qui sont dans un autre [5]. Ainsi l'idéal que possède l'artiste dans son esprit et qui précède l'exécution n'a pas la puissance de se réaliser spontanément dans un objet extérieur, qui est l'œuvre de l'artiste. L'idée vraie est une force, une force qui produit par cela même et par cela seul qu'elle est, τῷ εἶναι παράγει.

possèdent; les plus élevées dans leur ordre, au contraire, ont des puissances plus grandes : car plus rapprochées de l'un par le nombre, τῷ πόσῳ, elles ont une puissance plus concentrée, τὰ γὰρ τῷ ἑνὶ συγγενέστερα τῷ πόσῳ, συνεσταλμένα τῇ δυνάμει.

[1] Procl., *Inst. theol.*, 176. πάντα τὰ νοερὰ εἴδη καὶ ἐν ἀλλήλοις εἰσὶ καὶ καθ'ἑαυτὸ ἕκαστον.

[2] Procl., *In Remp.*, 426. Si l'on distingue dans Proclus l'αὐτοζῷον ou le paradigme, qui appartient à l'intelligible, du démiurge, qui est de l'ordre intellectuel, les genres de l'être seront dans le premier, les idées dans le second.

[3] Procl., *in Parm.*, t. V, p. 131. Avant ces caractères semblables, il faut qu'il y ait une cause de la similitude, et par conséquent ἀπὸ τῶν καθέκαστα κοινῶν ἐπὶ τοῦτο ἀνατρέχειν τὸ ἕν. Id., *id.*, p. 142. L'âme pensante ne peut engendrer ces universaux que parce qu'elle possède par essence les raisons des choses, ἣ κατ'οὐσίαν ἔχουσαι τοὺς τῶν πραγμάτων λόγους.

[4] Procl., *in Parm.*, t. IV, p. 151.

[5] Procl., *in Parm.*, IV, p. 151. τὸ μὲν αὐτὸ χωρίζει τὸ εἶδος ἀπὸ τῶν νοημάτων... ἄλλων ὄντα καὶ ἀπ'ἄλλων... (χωρίζει) τὸ δὲ καθ'αὑτὸ τοῦ ἐν τοῖς καθ'ἕκαστα ἐν ἄλλῳ ὄντος.

C'est, comme le disait Xénocrate, la cause séparable et divine des choses[1]. Mais y a-t-il des idées pareilles? Sans doute Socrate et Platon, suivant l'exemple de Zénon d'Élée et de Pythagore, l'ont pensé ; mais ces autorités respectables, confirmées même par les anciens oracles, ne suffisent pas pour résoudre une question d'une telle importance, et nous devons l'examiner nous-mêmes[2].

D'abord la notion, ὁ λόγος, que nous avons dans l'âme est la pensée, ἐννόημα, de quelque chose et de quelque chose d'existant réellement ; sans quoi ce serait une pensée vide, sans contenu, imaginaire, διακένον καὶ πλασματῶδες. Or ce n'est pas la pensée de mon père comme père, qui a fait de moi son fils : c'est mon père lui-même[3]. L'idée, εἶδος, est donc une réalité.

C'est l'idée qui est le principe du caractère commun constitutif des genres, permet ainsi à la définition de le déterminer et de l'exprimer, et rend par là possible la méthode de l'analyse et par suite la science[4].

L'idée, qui est identique à la forme, est une réalité nécessaire pour donner à la matière une forme et pour constituer les genres. L'âme conçoit des êtres meilleurs qu'ils ne se présentent dans la réalité sensible, et même parfaits ; elle les conçoit immuables, immobiles, immatériels et éternels : ce sont les idées, images médiates de l'être dont elles procèdent et de l'un même ; elles sont sans parties, par conséquent sans mélange, simples, indivisibles, en dehors du temps comme

[1] Procl., *In Parm.*, t. IV, p. 152. Les idées sont antérieures aux notions générales des choses sensibles. Id., *id.*, V, p. 136. ὁ μὲν οὖν Ξενοκράτης τοῦτον ὡς ἀρέσκοντα τῷ καθηγέμονι τὸν ὅρον τῆς ἰδέας ἀνέγραψε, χωριστὴν αὐτὴν καὶ θεῖαν αἰτίαν τιθέμενος. M. Berger a lu θείων αἰτίαν, que ne donne aucune leçon, et M. Vacherot le reproduit sans observation.

[2] Procl., *in Parm.*, V, 149. ἐφ'ἧν... ὁ Σωκράτης περιάγεται διὰ τῶν Παρμενίδου μαιευτικῶν λόγων.

[3] Procl., *in Parm.*, l. l. « La raison que nous avons dans notre âme, ὁ λόγος ἐν ψυχῇ, est-elle la pensée de quelque chose, ou de rien ? Si c'est la pensée de rien, c'est une pensée vide, imaginaire. » Id., *id.*, IV, 151. οὔτε νόησις ἐστὶ ψιλὴ γνῶσις, ἀλλ'ὄντος τινός· οὔτε τὰ νοητὰ δεύτερα τῶν νοούντων.

[4] Procl., *in Parm.*, V, 56-162 ; id., *id.*, V, 256-258.

de l'espace, ne souffrant ni augmentation ni diminution puisqu'elles sont parfaites, renfermant en soi l'unité et la pluralité, puisqu'elles sont à la fois essence, vie et raison, infinies en puissance quoique finies en nombre, remplissant l'univers de leurs processions par lesquelles elles agissent et créent, sans que jamais leur action créatrice s'arrête ou se repose [1], types et modèles en même temps que causes suprasensibles des choses sensibles. C'est à ce titre qu'elles résident dans le démiurge, architecte et organisateur du monde, quoique contenues également sous la forme d'une unité qui les comprend toutes dans le paradigme intelligible [2].

Sans doute on dira que c'est la nature qui, plongée dans les corps et faisant sa demeure dans leurs masses, leur communique et pour ainsi dire leur souffle les raisons et le mouvement. Mais la nature n'est pas une essence indépendante, existant par elle-même ; elle crée sans conscience ni intelligence ; il faut donc quelque chose qui la conduise et qui connaisse les choses qui sont dans le démiurge et agisse à la fois intellectuellement et en producteur. C'est le démiurge même en tant que lieu des idées-forces, qu'il contemple en lui-même [3]. C'est de son sein qu'elles procèdent pour produire, ordonner et organiser les choses avec lesquelles elles sont coordonnées [4], par une union qui nous permet de les connaître, non pas par une connaissance scientifique, car il n'y a pas de science des

[1] Procl., *in Tim.*, 28, a. τὰ νοερὰ πάντα τῶν ἐνύλων ἐπικρατεῖ... τοῖς ἐγκοσμίοις εἴδεσιν ἐξισταμένοις ἀπὸ τῶν ἀμερῶν καὶ ἀΰλων λόγων. Conf. M. Berger, p. 62.

[2] Procl., *in Parm.*, t. IV, p. 15, 16.

[3] Procl., *in Parm.*, V, 16. δεῖ δὲ τὴν κυριωτάτην αἰτίαν ἐξῃρῆσθαι τῶν ποιουμένων... ὅσῳ γοῦν ἐξῄρηται τοῦ ποιουμένου τὸ ποιοῦν, τοσούτῳ καθαρώτερον καὶ τελειώτερον ποιεῖ... εἰ ἄλογος ἡ φύσις, δεῖται τοῦ ἄγοντος αὐτὴν... ἀναγκαῖον τοίνυν ἐν ἄλλῳ τινὶ θέσθαι τοὺς λόγους, εἰδήσοντι τὰ ἐν αὐτῷ καὶ γνωστικῶς ἅμα καὶ ποιητικῶς ἐνεργήσοντι· ἐν αὐτῷ πάντα ἐστὶ νοερὰ καὶ γνωστικὰ εἴδη καὶ οὐκ ἔξω καὶ ἐν τοῖς φαινομένοις μόνον.

[4] Procl., *in Parm.*, V, 41. Le démiurge se divise en puissance et raison, et constitue une triade avec ces deux essences ; mais le Dieu premier est placé au-dessus de toute opposition et de toute coordination avec les choses : πάσης πρὸς πάντα καί ἀντιδιαιρέσεως καὶ συντάξεως.

idées, mais par une intuition intellectuelle, νοερὰ ἐπιβολή, par une vision : la raison est proprement le spectateur des idées, puisqu'elle est par nature les idées mêmes, qu'elle voit en soi [1]. Le semblable n'est jamais connu que par le semblable. Cette connaissance des idées par l'intuition intellectuelle, c'est précisément la pensée, ἡ νόησις [2].

Les idées existent chacune en soi, αὐτὸ καθ'αὑτό, et cependant elles se mêlent les unes aux autres et se communiquent à tous les êtres sans se mêler à eux ; bien qu'elles soient toutes les unes dans les autres, il y a entr'elles un ordre de subordination ; elles se développent comme toutes choses en obéissant à la loi de la série. Il y a d'abord les idées sensibles, qui disposent la matière à recevoir une forme ; puis, en montant, les idées naturelles, qui sont activités vivantes, δραστήριοι ; puis les idées psychiques qui sont déjà raisons, λόγοι ; enfin les idées mêmes, intellectuelles et intelligibles, que contient le paradigme, c'est-à-dire, l'αὐτοζῷον, et le démiurge [3]. Il n'y a d'idées que des choses naturelles ; il n'y en a pas de l'accident et du contingent, des individus [4], du mal, du laid, des

[1] Procl., *in Parm.*, V, 182. τὸ νοητὸν εἶδος... δι'ἐπιστήμης μὲν μὴ εἶναι γνωστὸν, διὰ γνώσεως δέ... οὐκ ἐπιστητὸν ἡμῖν, ἀλλὰ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν. Car la connaissance par les procédés de la science est plus complexe et plus composée que l'intuition intellectuelle, πρὸς τὴν νοερὰν ἐπιβολήν. Νοῦς δὲ ὁ κυρίως θεατὴς τῶν εἰδῶν, ἐπειδὴ καὶ αὐτὰ νοερὰ τὴν φύσιν ἐστι.

[2] Procl., *in Parm.*, V, 183. μὴ εἶναι τῶν εἰδῶν ἐπιστήμην καὶ ἔτι ἄλλην ὑπολείπεσθαι γνῶσιν αὐτῶν, οἷαν τὴν νόησιν εἶναι φαμέν.

[3] Cette distinction entre les idées ne vient pas du sujet participant : elle a son principe et son essence dans la raison même. Les idées intellectuelles sont de l'ordre intelligible, immobiles dans leur essence et dans leur acte, νοητόν ; les idées psychiques sont de l'ordre logique, mobiles dans leur acte, λογικόν ; les idées physiques sont δραστήριοι, mobiles dans l'acte et dans l'essence ; les idées corporelles ou sensibles sont mobiles, inséparables et divisibles.

[4] Les individus n'ont pas leur idée, dit Proclus (*in Parm.*, V, 52-53 ; *in Tim.*, 309), parce que s'ils avaient une idée, ils seraient éternels, puisque l'idée est une cause immobile : or, ils sont périssables et leur idée devrait être périssable comme eux. Ils ont des causes, s'ils n'ont pas d'idée. La cause de ce qu'il y a de commun entr'eux est l'ordre de l'univers ; la cause de leur différence individuelle est le mouvement du ciel, la diversité des natures particulières, φύσεις μερικάς, et des

œuvres de l'art. Il y aura donc une idée de chacune des essences dont se compose le monde, l'idée de l'âme, même l'idée de l'âme irrationnelle, l'idée de la nature, l'idée des corps, véhicules des âmes, l'idée même de la matière, ou du moins une image de l'idée ; l'idée des animaux, des plantes, qui sont des êtres composés de plusieurs de ces formes réunies; il y a des idées de la beauté, de la vertu, de la ressemblance. Il y a même des idées de parties, quand ces parties sont elles-mêmes des touts, c'est-à-dire des êtres véritables. Mais il n'y a pas d'idées des œuvres de l'art, qui est le produit particulier du génie de l'homme. Quoiqu'il ressemble dans quelques-uns de ses procédés à la nature, l'art n'est pas comme la nature une essence vivante qui se développe spontanément et par soi-même, arrive à sa perfection et organise les corps. Comment se réaliserait l'idée d'une œuvre de l'art, si elle existait en soi? La nature est-elle obligée d'intervenir? alors l'œuvre d'art n'est plus l'œuvre du génie humain; est-ce sans l'intervention de la nature? alors la nature n'est plus la puissance qui organise les corps.

L'idéal de l'artiste est une conception de son esprit, de son âme, et non une idée réelle [1]. Il ne faut pas d'ailleurs confondre les arts avec les sciences; il y a des idées de l'arithmétique, de la géographie, de l'astronomie, parce qu'il y a précisément une essence, une raison que nous ne créons pas et où nous ne faisons qu'essayer de pénétrer avec notre propre raison [2].

Enfin il n'y a pas d'idée du mal pas plus que du laid, parce que ce ne sont pas des essences : ils n'existent pas par eux-mêmes; le laid n'est qu'un moindre degré de la beauté

influences des saisons, des climats et des actions diverses des dieux ou des démons qui président à ces influences. Plotin admettait au contraire que les individus avaient leur idée, les individus vivants, — car les corps sans vie n'ont ni individualité, ni personnalité, — parce que l'individu est à la fois un tout et une partie, et il ne reculait pas devant la conséquence, qu'à ce compte, l'individu était impérissable : il plaçait le principe d'individuation dans l'intelligible.

[1] Procl., *in Parm.*, t. V, 56 et 212.

[2] Procl., *in Parm.*, V, p. 58.

dans sa manifestation : toute réalisation d'une idée du paradigme divin est nécessairement belle ; le mal n'est qu'un moindre degré du bien : ce qui est le mal d'un individu est un bien pour le monde[1].

Maintenant comment s'exerce la puissance active des idées sur les choses ? par la participation, dont nul n'a donné une analyse plus subtile, plus pénétrante et plus profonde que Proclus. Les idées sont des causes ; la nature ne s'explique pas tout entière par la matière et ses forces propres ; on ne conçoit pas la production des genres, des espèces, qui ont quelque chose d'immuable, d'invariable, de permanent, si on ne les rattache pas à des causes qui soient en même temps actives, δραστήριοι, et exemplaires ou modèles, causes et exemplaires immuables et éternels encore plus que leurs processions, leurs manifestations et leurs images. L'idée est la seule chose dont il y ait participation ; les êtres sont les seules choses qui participent ; ils n'existent qu'en tant qu'ils participent des idées. Dans tout ce qui passe, il y a quelque chose qui demeure. Car il ne faut pas croire que toutes les choses de l'ordre du devenir ne consistent qu'en éléments changeants et fluides : il y a même en eux quelque chose qui ne change pas, qui, naturellement, demeure identique à lui-même. Toute chose entière est une idée, ou mieux, ce dont on dit qu'il est, est une participation générale à une idée une[2]. Toutes les choses procèdent de l'un et de la dyade qui suit l'un ; ceux-ci sont en quelque sorte unis l'un à l'autre ; les choses ont ainsi en quelque sorte une essence contradictoire, comme il arrive dans les genres de l'être, où il y a opposition du même à l'autre et du mouvement au repos. Tous les êtres du monde participent de ces contraires, et il serait beau de pouvoir contempler, de voir

[1] Procl., *in Parm.*, V, 35-60 ; *de Mal.*, c. 6 ; *in Tim.*, p. 113-116.

[2] Id., *in Tim.*, 24, c. τὰ ἐν γενέσει πάντα καὶ αὐτὴν γένεσιν οὐκ οἰητέον ἐκ μεταβαλλομένων εἶναι καὶ μεταῤῥεόντων μόνον πραγμάτων, ἀλλ'εἶναί τι καὶ ἐν τούτοις ἀμετάβλητον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως διαμένειν πεφυκός... πᾶσα δὲ ὁλότης εἶδός ἐστι, μᾶλλον δὲ εἴδους ἑνὸς ὁλοτελὴς μετουσία τοῦτο, ὃ λέγομεν, ἐστί.

cette opposition pénétrer dans l'univers entier[1]. Les idées n'existent que parce qu'il y a des êtres pour en participer; présentes au sujet qui participe, à toutes ses parties et à son tout, la participation est l'action créatrice qu'elles exercent, sur lui. La participation comprend : 1. Une assimilation ὁμοίωσις[2]; 2. Une manifestation de l'idée qui pénètre et rayonne ou se reflète dans le sujet, ἔμφασις[3]. 3. Une empreinte, τύπωσις, exercée par l'idée sur la matière du sujet[4]; 4. Une coopération du sujet qui aspire à l'idée et a l'aptitude propre à la recevoir; car si la participation vient de l'idée, c'est-à-dire procède de l'essence participée, c'est dans le sujet qu'elle subsiste réellement[5]; 5. Une force qui provoque ce désir commun, opère le rapprochement des deux termes et les lie : cette force est le bien; 6. Une différence entre le sujet et l'idée, sans laquelle ils seraient identiques et ne feraient qu'un. 7. Enfin l'occasion, καιρός, don de la providence[6], qui ne

[1] Procl., *in Tim.*, 24, c. πάντα καὶ ἐκ τοῦ ἑνός ἐστι καὶ ἐκ τῆς μετὰ τὸ ἓν δυάδος... καὶ ἀντίθετον ἔλαχε φύσιν... καλῶς ἂν ἔχοι τὴν διὰ πάντων διήκουσαν ἐναντίωσιν θεωρεῖν.

[2] Comme la cire moulée représente l'image ou la ressemblance de Socrate.

[3] Comme l'eau reçoit l'image des objets qui y apparaissent et s'y reflètent.

[4] Comme la cire représente la forme de l'anneau qui s'y est imprimé. Procl., *in Parm.*, V, 81. μετέχει γὰρ ὁ κηρὸς τῆς τυπουμένης μορφῆς ὑπὸ τῆς σφραγῖδος, δέχεται δὲ τὸ ὕδωρ τὰς τῶν ὁρωμένων ἐμφάσεις εἴδωλα, τάδε δοκοῦντα μὲν εἶναι, ὄντα δὲ οὐδαμῶς· καὶ τρίτον ὁμοιοῦται τῷ Σωκράτει πλαττόμενος ὁ κηρός.

[5] Il faut que le sujet soit apte ; entre le sujet et l'idée, la différence sera grande, si le sujet n'a pas d'aptitude propre; si, au contraire, cette aptitude est grande, le rapport, la communication entr'eux est si grande, que l'idée peut se voir dans le sujet et le sujet dans l'idée. *In Alcib.*, II, p. 278. τοσαύτην ἔχει πρὸς ἄλληλα κοινωνίαν ὥστε καὶ τὸ ποιοῦν (l'idée) ἐν τῷ πάσχοντι (le sujet) θεωρεῖσθαι καὶ τὸ πάσχον ἐν τῷ ποιοῦντι.

[6] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 270, 271. Ce sont les dieux qui, par un acte de leur intelligence, déterminent les lois de l'occasion, que les hommes cherchent à deviner, telle, par exemple, que celle du temps : θεοὶ μὲν νοερῶς καὶ θείως ἀφορίζοντες τὰ μέτρα τῶν καιρῶν. Id., *id.*, 276. ἄνωθεν ὁ καιρὸς ἀπὸ τῶν θείων ἀρχόμενος πρόεισι ἄχρι τῶν ἐσχάτων. Remarquons les différences : autre est l'occasion créée et déterminée par les dieux; autre, celle qui est l'œuvre des démons; autre, celle qui est fixée par le destin; autre celle qui est présentée par la fortune,

prive aucun être, si humble qu'il soit, des bienfaits de la participation. On peut ramener toutes ces conditions ou facteurs de la participation à trois : 1. Un sujet propre à recevoir; 2. Une puissance capable de donner; 3. Une force capable de mettre en rapport ces deux termes et de les attirer mutuellement l'un vers l'autre[1]. C'est sur quoi, dans l'analyse de la participation, il faut surtout insister : l'idée, par essence, incline vers la matière, pour lui donner la forme ; le sujet matériel se soulève et s'élève vers l'idée pour la recevoir[2]. Nous avons déjà vu ce double mouvement dans Plotin. La participation n'est pas exclusivement le mouvement d'expansion, de procession spontanée de l'idée : elle est aussi un mouvement d'ascension, ἄνοδος, du sujet. Toute puissance tend à produire, c'est-à-dire à descendre ; toute puissance tend à son acte le plus parfait, c'est-à-dire à remonter[3].

ὁ τυχαῖος. Car la fortune et l'occasion sont les maîtres de toutes les choses humaines : τυχὴ γὰρ... καὶ καιρὸς τὰ ἀνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα.

[1] Proclus, *In Parm.*, V, 174. ἡ γοῦν τῶν ὅλων ἑνοποιὸς αἰτία τήν τε δραστήριον δύναμιν τῶν εἰδῶν καὶ τὴν ἐπιτηδειότητα τῶν τῇδε συνάγει πρὸς τὴν μίαν τῆς δημιουργίας ἀποπλήρωσιν.

[2] Proclus, *in Parm.*, V, 79. εἰ δέ γε πάλιν ἐπιποθοῖμεν ἰδεῖν τὸ συνάγωγον τῆς τε δημιουργικῆς δυνάμεως καὶ τῆς τῶν δεχομένων ἐπιτηδειότητος, τὸ ἀγαθὸν εὑρήσομεν αὐτὸ πάσης τῆς ἑνώσεως αἴτιον ὄν. Dans ce concours nécessaire pour la participation, le rôle principal et premier est évidemment celui de l'idée, comme cause. *In Alcib.*, t. II, p. 277. πανταχοῦ τὸ τελειοῦν προκατάρχει τῆς μεταδόσεως τῶν ἀγαθῶν καὶ ἀνακινεῖ πως τὸ δυνάμει πρὸς τὴν μετουσίαν.

[3] Procl., *in Tim.*, 4, c. Proclus distingue dans les êtres cinq espèces qu'il exprime par les formules : 1. τὸ αὐτό ; 2. τὸ αὐτοῦ ; 3. τὸ αὐτοῦ καὶ ἄλλου ; 4. τὸ ἄλλου ; 5. το ἄλλο.

1. τὸ αὐτό est la chose elle-même, c'est-à-dire la cause exemplaire, intelligible des choses créées.

2. τὸ αὐτοῦ est la raison démiurgique qui demeure et persiste dans sa manière habituelle d'être, μένων ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει.

3. τὸ αὐτοῦ καὶ ἄλλου, c'est l'âme qui existe en elle-même et qui illumine, dans un autre, une autre vie.

4. τὸ ἄλλου est la nature propre et inséparable des corps.

5. τὸ ἄλλο, c'est la nature sensible même, dans laquelle on rencontre l'étendue, διάστασις, et toutes les autres espèces de division. Elle est aussi au dernier rang : ἡ τοίνυν φύσις, ἐσχάτη.

Aussi, l'on peut dire que toute génération est une sorte de participation aux idées [1].

Au fond, dans toute participation, il y a un acte du participant et un acte du participé [2], bien que la participation elle-même soit un état passif [3], πάθος. L'acte du participant provient de son être même ; c'est pour cela que le produit est l'image de l'agent qui concourt à la production, avec la pensée qui existe pour constituer l'essence. Voilà comment l'agent produit comme il pense, pense comme il produit, et constamment fait l'un et l'autre [4]. Dans l'entendement divin, les êtres sont pensées, et les pensées sont êtres [5]. Toute pensée du démiurge est création [6].

La participation aux idées est totale ou partielle : elle est totale, en ce que le caractère distinctif et propre, ἰδιότης, de chaque idée, passe dans les êtres qui en participent, et jusque dans le dernier d'entr'eux ; elle est partielle, en ce que les seconds, τὰ δεύτερα, ne reçoivent pas toute la puissance de leurs causes. Les plus élevés des participants reçoivent un plus grand nombre des puissances de leur paradigme; les plus bas, un moindre nombre.

Toute génération est une sorte de préparation à la participation des idées [7].

[1] Procl., *in Parm.*, V, 116. Cous.
[2] Id., *id.*, V, 77. Cous.
[3] Id., *id.*, V, 195. Cous.
[4] Id., *id.*, V, 77. ὡς νοεῖ ποιεῖ καὶ ὡς ποιεῖ νοεῖ.
[5] Id., *id.*, V, 144. Cous.
[6] Procl., *In Tim.*, 128. πᾶσα δὲ νόησις τοῦ δημιουργοῦ ποίησις.
[7] Procl., *in Parm.*, V, 116 et 117. Cous. On voit ici la distinction de l'essence et des puissances : l'essence passe tout entière dans le produit; mais les puissances n'y passent pas toutes ni toutes entières.

B. — Théorie de l'Ame [1].

Nous avons vu qu'il y a trois raisons ; l'une imparticipable ; l'autre participée ; enfin une troisième participante, qui se

[1] Procl., *in Parm.*, t. IV, 171 : « L'âme est à la fois divisible et indivisible ; elle est à la raison dans le rapport d'une image, εἰκών ; elle est engendrée, tandis que la raison n'est pas engendrée et n'est pas une image du père, mais sa seconde procession, devenue par l'identité, ἐκείνου δευτέρα πρόοδος διὰ ταυτότητος γενομένη. L'âme est immédiatement image, parce qu'elle est la première des choses engendrées πρώτως εἰκὼν, ἐπειδὴ καὶ πρώτη τῶν γεννητῶν ». La place qui lui convient de garder est le milieu, ἵνα διασώζῃ τὴν μεσότητα τὴν αὐτῇ προσήκουσαν. »

Toute procession a lieu :

1. Ou par union, καθ'ἕνωσιν, comme la procession des hénades supraessentielles.

2. Ou par identité, κατὰ ταὐτότητα, comme dans les essences indivisibles (le νοῦς), où le procédant est pour ainsi dire identique au demeurant, τὸ προϊὸν τῷ μένοντι ταὐτόν πως ἐστι.

3. Ou par ressemblance, κατὰ ὁμοιότητα, comme dans les essences moyennes et dernières.

Id., *id.*, 172. La raison universelle crée les raisons particulières καθ'ὑπόβασιν, et les âmes par procession ; elle crée les raisons particulières de soi-même tout entière, ἐξ ὅλου ἑαυτοῦ, et les âmes, elle les crée du paradigme : par quoi elles sont ses images. L'âme universelle crée les âmes particulières, καθ'ὑπόβασιν, et elles sont particulièrement ce qu'elle-même est universellement ; l'âme universelle crée les natures, φύσεις, qui se divisent dans les corps, par procession et en fait des images d'elle-même. Proclus, *in Parm.*, IV, 172, ὁ μὲν ὅλος νοῦς ὑφίστησι τοὺς μερικοὺς νοῦς καθ'ὑπόβασιν, τὰς δὲ ψυχὰς κατὰ πρόοδον, τοὺς μὲν ἐξ ὅλου ἑαυτοῦ μερικούς, τὰς δὲ ἐκ παραδείγματος ἑαυτοῦ εἰκόνας· ἡ δὲ ὅλη ψυχὴ τὰς μὲν μερικωτέρας ψυχὰς καθ'ὑπόβασιν, πάντως μερικῶς οὔσας ὅσα ἐκείνη ὁλικῶς· τὰς δὲ φύσεις τὰς περὶ σώματα μεριστὰς κατὰ πρόοδον ὡς εἰκόνας ἑαυτῆς. Le terme ὑπόβασις est à peu près l'équivalent d'ὕφεσις et signifie abaissement, affaiblissement, diminution. *In Tim.*, 178. Les caractères des intelligibles, ἰδιώματα, sont donc : L'être réel, τὸ ὄντως ὄν ; l'éternel, l'indivisible, l'immuable, l'universel complet, ὁλοτελές, le parfait, le débordant d'être, le plein de vie, le moteur universel, la ressemblance avec lui-même, l'omniprésence. Tout cela se manifeste dans les processions de l'être dans les intelligibles.

D'un autre côté, dans les sensibles, il faut placer les ἰδιώματα contraires :

1. L'être non réel ; 2. le temporaire dans l'essence ; 3. le divisible ; 4. le mû ; 5. le particulier, τὸ μερικόν ; 6. ce qui a besoin d'un autre ; 7. ce dont l'hypostase est incessamment remplie ; 8. le vivre par participation ; 9. le mû par un autre ; 10. la dissemblance avec soi-même ; 11. ce qui n'est saisi dans le lieu que par parties.

communique aux âmes, réside en elle et fait leur perfection [1].

La perfection de chaque chose lui vient de sa ressemblance avec son idée intellectuelle. Ainsi, la fin de l'âme est sa res-

Mais entre ces deux extrêmes opposés, ἀντιτεταγμένων, il y a des moyens par lesquels toute procession doit passer pour aller des premiers aux derniers. Ces moyens sont :

1. Le non réellement être, τὸ οὐκ ὄντως ὄν, supérieur au non être, inférieur à l'être réel.
2. L'éternel dans l'essence, qui accomplit ses actes dans le temps.
3. L'indivisible dans sa partie la plus divine, mais divisé, μεριζόμενον, par la procession diverse de ses raisons.
4. Ce qui se meut soi-même, qui domine les choses mûes par un autre, mais qui est inférieur aux êtres immobiles.
5. Ce qui se manifeste à la fois universellement et partiellement, parce que en tant qu'il possède toutes les raisons, il est un tout en quelque sorte, mais en tant qu'il est un abaissement, ὕφεσις, que son activité se partage et est transitive, il se manifeste comme particulier.
6. Ce qui se perfectionne lui-même, mais est aussi perfectionné par des êtres qui lui sont supérieurs.
7. Ce qui se remplit soi-même de puissance et en est aussi rempli par d'autres.
8. Ce qui vit par soi et reçoit la vie d'autres que soi, plus divin que les êtres qui ne vivent que par participation, inférieur à ceux qui ont la vie directement, πρώτως.
9. Ce qui meut les autres, mais est mû par les principes premiers.
10. Ce qui est à la fois semblable et dissemblable à soi-même.
11. Ce qui est supérieur et séparé des dernières choses, et est cependant coordonné avec elles, τὸ ἐξῃρημένον τῶν ἐσχάτων τε καὶ συντεταγμένον αὐτοῖς.

Si nous cherchons où se trouve l'âme, nous verrons qu'elle n'appartient ni à l'ordre des choses premières, ni à l'ordre des choses dernières. Car la conscience nous fait voir, ὁρῶμεν, que toutes nos âmes ne sont ni l'être réel, ni le vrai éternel, ni immobiles d'un côté, ni divisibles et le reste de l'autre. Nos âmes appartiennent donc à l'ordre des essences moyennes, μέσην αὐτῇ τινα χώραν δοτέον. Mais néanmoins (*Inst. theol.*, 192), toute âme participable, quoique engendrée, appartient à l'ordre des êtres éternels, τῶν ἀεὶ ὄντων ; elle est à la fois le dernier des êtres premiers, ἅμα, et le premier des êtres engendrés et des essences phénoménales (c'est-à-dire qu'elle est la synthèse des contraires). Elle est inengendrée (*in Tim.*, 231) quand on la compare au corps ; elle est engendrée quand on la compare à la raison, ἀγένητον μὲν ὡς πρὸς τὸ σῶμα, γενητὴν δὲ ὡς πρὸς τὸν νοῦν.

[1] Proclus, *Inst. theol.*, 183. Toute raison divine, c'est-à-dire intelligible, participée, est participée par des âmes divines ; car puisque la participation assimile le participant au participé, l'âme qui participe à la raison divine sera divine elle-même : c'est la divinité qui lie et unit à la raison l'âme qui participe d'elle. Toute raison participée qui n'est qu'intellectuelle, νοερός, est participée par des âmes qui ne sont

semblance avec la raison, et en général le bien de toutes choses est leur ressemblance avec leurs idées intellectuelles et divines[1].

L'âme, douée du mouvement circulaire dont la régularité la rattache au fini, est sujette à des révolutions finies, mais dont le nombre est infini, et qui sont liées l'une à l'autre, en sorte que le terme de chacune est le commencement du mouvement d'une autre. Cet enchaînement d'une part, cette succession de ses périodes de l'autre, nous montrent que l'âme participe à l'infini[2]. Le premier mélange du fini et de l'infini

pas divines, sans être sujettes au changement de raison et de déraison, οὔτε νοῦ καὶ ἀνοίας ἐν μεταβολῇ γινομένων. Toute raison est donc participée par des âmes qui sont, en essence et en acte, toujours intellectuelles, νοερῶν. Conf. plus haut, p. 218, n. 1. *In Alcib.*, II, 178. ταῖς ψυχαῖς ἐγγινόμενος.

[1] Procl., *in Parm.*, V, 80, Cous.

[2] Procl., *Theol. plat.*, III, chap. 8 ; *in Parm.*, VI, 90. « L'infini se manifeste :

1. Dans la matière, parce qu'elle est en soi ἀόριστος, amorphe et sans forme, et que les formes et les figures seules la limitent.

2. Dans le corps sans qualités, par sa division qui va à l'infini.

3. Dans les qualités premières, où il y a le plus et le moins.

4. Dans toute connaissance, par la génération continue des idées qui forment un cercle sans fin, qui naissent et meurent toujours et indéfiniment, et enfin par leur nombre. La connaissance n'existe jamais qu'à l'état de devenir : ἐν τῷ γίγνεσθαι μόνον οὖσα.

5. Dans le mouvement circulaire du ciel, par la puissance infinie du moteur, τοῦ κινοῦντος ; car, par lui-même, le corps n'a pas de puissance infinie : ce n'est que par sa participation à la raison, διὰ τὴν τοῦ νοῦ μετουσίαν, que le corps a une durée éternelle et un mouvement éternel.

5. Dans l'âme, parce que n'ayant que des pensées transitoires, μεταβατικῶς νοοῦσα, elle a une puissance indéfectible de mouvement : elle se meut toujours, ἀεικίνητος ; elle lie ses révolutions les unes aux autres, et son activité est toujours une et incessante, ἄτρωτον ποιουμένη τὴν ἐνέργειαν καὶ μίαν καὶ ἀνέκλειπτον.

7. Dans le temps qui mesure toutes les révolutions de l'âme, parce que l'acte du temps qui déroule, ἀνελίσσει, les mouvements des âmes et mesure leurs révolutions, quoique soumis dans sa procession à la loi du nombre, est infini dans la puissance, καθ'ἀριθμὸν ἰοῦσα ἄπειρός ἐστι κατὰ τὴν δύναμιν ; car il ne cesse jamais de demeurer et de s'écouler, οὐδέποτε γὰρ ἀπολήγει μένουσα καὶ προϊοῦσα.

8. L'infini se manifeste également dans la raison et la vie de la raison, ἐπ'αὐτοῦ τοῦ νοῦ καὶ τῆς νοερᾶς ζωῆς ; car son mouvement est éternel, toujours tout entier et un, ce qui prouve que son essence et sa puissance sont infinies.

9. Mais l'éternité, la vie éternelle, ὁ αἰών, qui enveloppe toute l'infi-

est l'être, qui est lui-même un développement de l'un ou de Dieu L'âme participant au fini et à l'infini est donc, à un degré inférieur, être et partant Dieu : elle est Dieu arrivé dans son développement à la forme de l'âme. L'âme est immédiatement la procession de la raison, ὁ νοῦς ; mais la raison enveloppe la vie, la vie enveloppe l'être, l'être enveloppe Dieu ou l'un. L'âme est donc médiatement fille de l'un, puisque toutes les choses supérieures à la cause immédiate, sont également causes et même les causes les plus puissantes de l'effet produit. Tout cela veut dire que l'âme est une unité, un être, une vie, une raison, une force. Avec l'âme, nous entrons dans une sphère inférieure ou plutôt mixte : l'un, l'être, la raison, soit intelligible, soit intellectuelle, c'est Dieu même considéré sous des aspects différents, ou comme dit Proclus, à des phases diverses de son développement interne. L'âme n'est plus Dieu : elle est divine, parce que ce qu'elle possède de Dieu, elle ne le possède que par participation. Cependant Proclus appelle encore dieux les âmes divines, c'est-à-dire imparticipables, mais avec la restriction qu'elles ne sont dieux que psychiquement[1], c'est-à-dire autant que la nature psychique le permet. Tout ce qui est capable de raison, de science, d'opinion, même de foi, est une âme[2]. Toutes les formes de connaissance qui se rassemblent sous ces dénominations sont rationnelles, λογικαί, et discursives, transitives, μεταβατικαί; parce qu'elles sont rationnelles, elles sont au-dessus des puissances irrationnelles et parce qu'elles

nité intellectuelle, ὃς πᾶσαν περιέχει τὴν νοερὰν ἀπειρίαν, est également infinie, et cette éternité est antérieure à la raison par la puissance, οὗτος οὖν ἄπειρος πρὸ νοῦ κατὰ τὴν δύναμιν. L'éternité première n'est autre chose que la puissance, et c'est à cette puissance qu'il faut rapporter toutes les autres infinités, comme à la source première de l'infinité, τὴν πρωτίστην πηγὴν τῆς ἀπειρίας, — c'est le chaos des orphiques, — qui est la source de l'infinité intelligible, intellectuelle, psychique, corporelle, matérielle. Tels sont les ordres ou degrés de l'infinité : πηγὴ πάσης ἀπειρίας νοητῆς, νοερᾶς, ψυχικῆς, σωματικῆς, ὑλικῆς... ὅσαι τάξεις τῆς ἀπειρία..

[1] Procl., *Inst. theol.*, 185. θεοί εἰσι ψυχικῶς.

[2] Procl., *in Tim.*, 237, c. νοῦς καὶ ἐπιστήμη φύεται ἐν τῇ ψυχῇ... πᾶν οὖν τὸ δεκτικὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης καὶ δόξης καὶ πίστεως ψυχή ἐστι..

sont transitives, elles sont au-dessous de la connaissance intellectuelle[1]. Il y a bien dans les êtres intelligibles raison et science, ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἐν τοῖς νοητοῖς ; mais elles ne *deviennent* pas en eux, ἐγγίνεται, comme elles *deviennent* dans l'âme. Elles ont dans l'intelligible leur demeure propre et primitive, la raison est le lieu des idées ; elles possèdent la raison et la science par essence et non par participation, comme l'âme[2].

L'âme qui a procédé de la raison, après s'être développée et comme extériorisée dans des actes propres, tend à remonter à la raison qui est sa fin, parce qu'elle est son principe, et que c'est pour elle le bien[3], tandis que le bien de la raison est dans la vie éternelle, et le bien du corps dans la nature[4].

Toute âme est ou divine, ou passe de la raison à la non-raison, ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν, ou bien demeure entre ces deux degrés et est par conséquent alors supérieure à celles-ci, inférieure aux âmes divines. Il y a donc trois genres d'âmes[5] : 1. Les âmes divines ou imparticipables, qui participent de la raison divine. 2. Les âmes participables inférieures à celles-ci, qui ne sont pas divines, mais participent toujours

[1] Procl., *in Tim.*, 237, c. τῆς νοερᾶς ὑφεῖνται γνώσεως.

[2] Procl., *in Tim.* οὐκ ἐγγίνεται αὐτοῖς καθάπερ ἐν τῇ ψυχῇ... ἐγγίνεσθον, διότι δὴ κατὰ μέθεξιν ἐπιστήμων.

[3] Conf. plus haut, p. 215, n. 5. *In Tim.*, 261, b. Au troisième rang est placée l'âme, remplie par la raison, et développant, déroulant, tout ce que la raison enferme et enveloppe dans l'unité. L'âme particulière participe à la raison, non pas directement par la raison, mais par les raisons, οἱ νόες, multiples et individuelles qu'a créées elle-même la raison première et qu'elle a communiquées à l'âme universelle, et par l'intermédiaire de celle-ci aux âmes individuelles. *Inst. theol.*, 160. πρῶτος νοῦς ἀφ'ἑαυτοῦ καὶ τοὺς ἄλλου, νόας παράγων... καὶ τοῖς ἄλλοις αὐτὸς δίδωσι τὴν ὑπόστασιν.

[4] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 7. διὸ νοῦ μὲν ἐστὶν ἐν αἰῶνι τὸ τέλειον, ψυχῆς δὲ ἐν χρόνῳ, καὶ ψυχῆς μὲν κατὰ νοῦν τὸ ἀγαθὸν, σώματος δὲ κατὰ φύσιν.

[5] Procl., *In Alcib.*, 205. Elles sont à la tête, ἡγεῖται, des âmes du second et du troisième degré ; puisqu'elle sont divines, elles ont le rang de directrices, ἡγεμονικὴν τάξιν εἰληχέναι δεῖ, et elles sont le πρωτουργὸν ἐν ταῖς ψυχαῖς.

à la raison, et qui accompagnent toujours les dieux 3. Les âmes placées au degré intermédiaire, qui arrivent parfois à la raison, tantôt tombent dans la non-raison[1], et qui n'accompagnent les dieux que par intermittence. Les unes sont toujours éclairées et illuminées d'en haut par la lumière céleste; les autres pensent toujours; les dernières ne jouissent que par intermittence de cette perfection[2].

Toute âme est une essence incorporelle et séparable du corps, et la preuve c'est que comme la raison elle se connaît elle-même, et par conséquent se replie et agit sur elle-même : or aucun corps ne peut agir sur lui-même ; et elle est séparable du corps, car tout ce qui est inséparable du corps ne peut pas se replier sur soi-même, puisque par là il se séparerait du corps.

L'âme se connaît elle-même : c'est une chose évidente; car elle connaît les choses qui sont au-dessus d'elle, c'est-à-dire la série de ses propres causes; elle se connaît donc par et dans ses causes[3]. En se repliant sur elle-même, elle se connaît elle-même et connaît tout ce qui est en elle, tout ce qui est avant elle et tout ce qui vient d'elle[4]; car elle contient, sous une forme qui lui est propre, tout ce que contient la raison divine agissant démiurgiquement[5].

Toute âme est impérissable et indestructible : la dissolution et la mort n'atteignent que le corps qui est composé, que ce qui est dans un autre comme dans un sujet : or l'âme est en dehors de tout sujet et existe en elle-même[6]. Toute âme est donc vie et ce qui vit, ζωὴ καὶ ζῶν, et ce qui vit par soi-même; or ce que l'on appelle le vivant est l'union d'une âme et d'un corps ; mais dans cette union, la puissance domi-

[1] Procl., *Inst. theol.*, 184.
[2] Procl., *Inst. theol.*, 185.
[3] Procl., *Inst. theol.*, 186. ἀπ'αἰτιῶν τῶν πρὸ αὐτῆς γινώσκουσα ἑαυτήν.
[4] Procl., *in Tim.*, 229, a. ἡ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστροφὴ γνῶσίς ἐστιν ἑαυτῆς καὶ τῶν ἐν αυτῇ πάντων καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς καὶ τῶν ἀπ'αὐτης.
[5] Procl., *in Tim.*, 211. c. τὴν ὅλην ψυχὴν πάντα ἔχουσαν οἰκείως ἑαυτῇ ὅσα δημιουργικῶς ὁ θεῖος νοῦς.
[6] Procl., *Inst. theol.*, 187.

nante et conservatrice du mixte est l'âme[1], qui est supérieure au corps, car elle peut se replier sur soi même, et tout ce qui peut ainsi agir sur soi-même a en soi-même le principe de son être. L'âme se crée elle-même, ὑφίστησιν ἑαυτήν. C'est par elle que ce qui vit, vit, et elle donne la vie à tous les êtres animés par son être même, αὐτῷ τῷ εἶναι, c'est-à-dire sans réflexion, sans choix, sans raisonnement, sans jugement. L'être en elle est identique à la vie : elle est αὐτόζως[2].

Toute âme occupe un rang intermédiaire entre les choses indivisibles et les choses qui se divisent dans les corps, supérieure à celles-ci, inférieure à celles-là. Les choses qui se divisent dans les corps sont inséparables de leurs sujets, se divisent dans leurs masses divisées, s'étendent dans leur étendue, sortent ainsi pour ainsi dire d'elles-mêmes et de leur nature individuelle ; bien qu'elles aient leur hypostase dans la vie, elles ne sont pas leur propre vie : elles y participent seulement ; bien qu'elles aient leur ὕπαρξις[3], leur réalité, dans l'essence et dans les formes, elles ne sont pas leurs propres formes : elles sont de l'ordre des formes informées[4], et non des formes informantes. Mais l'âme est une essence qui subsiste par elle-même, αὐθυπόστατος : c'est une vie vivant par elle-même, une connaissance qui se connaît elle-même, séparable par là même du corps. Elle est donc supérieure aux choses qui se divisent dans les corps.

Mais d'un autre côté elle est aussi et à la fois quelque chose qui participe de la vie, de l'être, et sa connaissance dépend de causes autres qu'elle-même[5]. Elle est donc inférieure aux choses absolument indivisibles ; elle est remplie

[1] Procl., *in Tim.*, 82, b. πᾶν ζῶον ὑπὸ τῆς ἐν αὐτῷ ζωῆς συνέχεται. *Inst. theol.*, 20. πάντων τῶν σωμάτων ἐπέκεινα ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 189.

[3] Proclus (*in Alcib.* t. II, p. 201) définit lui-même ce qu'il entend par ὕπαρξις, par les déterminatifs suivants : δυνάμεσιν οἰκείαις καὶ ἐνεργειῶν τρόποις, c'est-à-dire une existence déterminée par des forces propres et des modes d'activités particuliers.

[4] Procl., *Inst. theol.*, 190. τῶν εἰδοπεποιημένων.

[5] Procl., *Inst. theol.*, p. 90. μετέχει δὲ καὶ γνώσεως ἀπ'ἄλλων αἰτίων.

par la vie, par l'être; car avant la vie et avant l'être, il y a une vie imparticipable, et une essence imparticipable. De plus qu'elle n'est pas une puissance de connaître par soi, πρώτως γνωστικόν, cela est évident, puisqu'en tant qu'âme, toute âme n'a pas la connaissance : l'âme qui reste âme ignore les êtres. Elle n'est pas connaissance par son être même, οὐδὲ αὐτῷ τῷ εἶναι γνῶσίς ἐστιν. Ainsi elle est un être intermédiaire entre les deux genres du divisible et de l'indivisible[1].

Toute âme participable est éternelle dans son essence et est dans le temps par son activité[2]; car si elle connaît, comme la raison, l'indivisible comme le divisible, elle le connaît par une succession d'actes différents, au lieu de le connaître par une intuition immédiate et complète en un instant, ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ [3]. Si l'éternité mesure les actes de la raison, c'est le temps qui mesure les actes de l'âme. Le temps, qui a une certaine nature intellectuelle, νοερὰν ἄρα τινὰ φύσιν ἔχων, conduit, περιάγει, suivant le nombre, tout ce qui participe de lui et en particulier les âmes[4]. Ce que le temps est à l'éter-

[1] Procl., *Inst. theol.*, 190.
[2] Procl., *Inst. theol.*, 191.
[3] Procl., *in Parm.*, VI, 156. τὴν ψυχὴν... κινήσεως ἔχειν τὴν αἰτίαν διὰ τὸ μεταβατικῶς ἐνεργεῖν, εἰς τὸ μεριστὸν αὐτῆς βλέποντες... οὔτε γὰρ ὅλην αὐτὴν ὁμοῦ τοῖς τοῦ νοῦ παράγειν νοήμασιν· οὐ γὰρ ἀθρόως αὐτὰ πέφυκεν ὁρᾶν οὔτε ὅλη χωρίζεται τοῦ νοῦ ἀλλὰ κατὰ τὰς διαφόρους ἑαυτῶν νοήσεις, γίνεσθαι πως ἐν τοῖς διαφόροις εἴδεσι τοῦ νοῦ καὶ οἷον εἰσοικίζει τὴν ἑαυτῆς νόησιν εἰς τὸν νοῦν ὡς οἰκεῖον αὐτῆς τόπον... ὅθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ χρόνος ἔρχεται.
[4] Procl., *in Tim.*, 247, a. La raison est postérieure à l'éternité, l'âme est l'image de la raison, ψυχὴ δὲ νοῦ μίμημα. Le temps, image de l'éternité, est donc quelque chose de plus puissant et de plus essentiel, οὐσιωδέστερον, que l'âme ; ce que la raison est à l'âme, l'éternité l'est au temps, et inversement, de même que le temps est avant l'âme, de même l'éternité est avant la raison. Le temps est participé par l'âme et ne participe pas d'elle, μετέχοιτο μὲν ὑπ' αὐτῆς, οὐ μετέχοι δ' ἂν αὐτῆς, de même que l'éternité ne participe pas de la raison, νοερὰν ἄρα τινὰ φύσιν ἔχων κατ' ἀριθμὸν περιάγει τὰ μετέχοντα αὐτοῦ, τά τε ἄλλα καὶ τὰς ψυχάς... Toute âme est mue transitivement, μεταβατικῶς κινεῖται, aussi bien dans ses mouvements internes que dans ses mouvements au dehors qui meuvent les corps. Id., *id.*, 247, c. Le monde est mû parce qu'il participe à l'âme, ψυχῆς μετασχών, et il est mû suivant l'ordre, τεταγμένως, parce qu'il participe de la raison. Id., *id.*, 247, f. Le mou-

nité, l'âme l'est à la raison ; car le temps est la mesure *psychique*, c'est-à-dire la mesure des actes de l'âme, et l'éternité est la mesure intellectuelle, νοερόν, c'est-à-dire des actes de la raison : de sorte que l'âme est par rapport à la raison une sorte d'image Le devenir ne se manifeste pas uniquement dans les choses sensibles, mais encore et aussi dans les âmes [1]. Toute âme participable est de l'ordre des êtres et des êtres éternels : elle est engendrée, mais la première des choses engendrées [2]. Toute âme tient son hypostase de la raison, et lui est attachée sans discontinuité [3]. Toute âme procède de la raison, et a, d'une manière dérivée, δευτέρως, toutes les formes et idées que possède immédiatement la raison [4]. Car puisqu'elle est le créateur de l'âme, et que par son être même elle produit tout, sans perdre son immobilité, la raison donnera aussi à l'âme, qui reçoit d'elle son hypostase, les raisons substantielles de tout de qui est en elle-même. Tout ce qui crée par son être même, communique médiatement,

vement du temps éveille tous les mouvements naturels, les établit et les mesure, ἡ δὲ τοῦ χρόνου κίνησις... ἐγερτικὴ τῶν κατὰ φύσιν ὅλων κινήσεων καὶ ἀποκαταστατικὴ καὶ μετρητική, sans se mêler aux choses qu'il mesure, par suite du caractère distinctif de son activité intellectuelle, κατὰ τὸ τῆς νοερᾶς ἐνεργείας ἰδίωμα. Simplic., *Corollarium de Tempore*, 183, v. 15 : « Proclus, le philosophe de Lycie, le chef de nos maîtres, a sur le temps séparable la même opinion qu'Iamblique, et s'efforce de montrer en lui, non seulement une raison, mais un Dieu même, à tel point que les théurges l'évoquent et le prient de se montrer à leurs yeux, ὡς καὶ εἰς αὐτοψίαν ὑπὸ τῶν θεουργῶν κληθῆναι. Il enseigne que le temps a deux sortes d'activités, ἐνεργείας ; que les unes restent immuables et internes, τὰς μὲν εἴσω μένουσας ἀμεταβλήτους ; que les autres qui tendent à s'extérioriser, τὰς δὲ εἰς το ἐκτὸς ἀποτεινομένας, sont soumises au changement. Sur le temps participable et inséparable des choses phénoménales, il est absolument de la même opinion qu'Aristote, et pense comme lui que ce temps n'a de réalité que dans le moment présent, κατὰ τὸ νῦν μόνον ὑφεστάναι. »

[1] Procl., *in Parm.*, IV, 170. ἔστι δὲ ὡς χρόνος πρὸς αἰῶνα, οὕτω ψυχὴ πρὸς νοῦν· μέτρον γὰρ ὁ χρόνος μὲν ψυχικόν· αἰὼν δὲ, νοερόν· ὥστε καὶ ἡ ψυχὴ τὸν εἰκόνος ἕξει λόγον πρὸς τὸν νοῦν· καὶ ὅλως γένεσις οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 192.

[3] Procl., *Inst. theol.*, 193. πᾶσα ψυχὴ προσεχῶς ἀπὸ νοῦ ὑφέστηκεν.

[4] Procl., *Inst. theol.*, 194. ἀπὸ νοῦ πρόεισι (ἡ ψυχή)... νοῦς ὁ ὑποστάτης ψυχῆς.

δευτέρως, tout ce qu'il est lui-même immédiatement. L'âme possède donc médiatement les manifestations, ἐμφάσεις, des formes intellectuelles, des idées de la raison, τῶν νοερῶν εἰδῶν[1].

Toute âme est toutes les choses : elle est les choses sensibles parce qu'elle en possède les paradigmes ; elle est les choses intelligibles parce qu'elle en est l'image. Essence intermédiaire entre les choses indivisibles et les choses divisibles dans les corps, elle produit et constitue les unes, παράγει καὶ ὑφίστησι, et elle pose avant elle les causes d'où elle a procédé et qu'elle possède par participation, et qui sont les processions des principes premiers. Elle possède donc à priori, προείληφε, les choses sensibles, c'est-à-dire sans matière les raisons des choses matérielles, sans corps les raisons des choses corporelles, sans étendue les raisons des choses étendues. Quant aux intelligibles, elle les possède par leurs images, εἰκονικῶς ; elle en possède les idées ou formes, εἴδη, mais, sous le mode divisé les idées des choses indivisibles; sous le mode multiple les idées des choses unes ; sous le mode du mouvement propre et spontané les idées des choses immobiles. L'âme est donc tous les êtres, les uns, c'est-à-dire les êtres premiers, par participation; les autres, c'est-à-dire ceux qui lui sont inférieurs sous le mode paradéigmatique[2].

Toute âme participable use d'abord d'un corps éternel, incréé dans sa substance et indestructible ; car puisqu'elle est participable, elle est participée par quelque corps auquel elle donne la vie par son être même. Le corps est donc aussi éternel[3].

Toute âme est un être capable de vie et de connaissance, ζωτικὴ καὶ γνωστική ; c'est une vie ayant l'être et la connaissance, et comme connaissance, c'est un être et une vie; et

[1] Procl., *Inst. theol.*, 194. πᾶσα ψυχὴ πάντα ἔχει τὰ εἴδη, ἃ ὁ νοῦς πρώτως ἔχει... μεταδώσει καὶ τῇ ψυχῇ ὑφισταμένῃ τῶν ἐν αὐτῷ πάντων οὐσιώδεῖς λόγους.
[2] Procl., *Inst. theol.*, 195.
[3] Procl., *Inst. theol.*, 196.

toutes ces choses sont simultanément en elle, c'est-à-dire l'être, la vie, la connaissance ; ces puissances sont toutes en toutes et chacune séparément, parce que les âmes sont immatérielles et indivisibles. Ce qui, dans les choses intellectuelles, νοεροῖς, existe sous la forme de l'unité, est distingué et séparé dans les âmes, et par conséquent les choses qui s'y trouvent à l'état indivis et dans l'un, se sont pénétrées les unes les autres, δι'ἀλλήλων πεφοίτηκε, sans se confondre. En effet dans l'être des âmes est la vie et la connaissance; dans leur vie, l'être et la connaissance; dans leur connaissance, l'être et la vie : car toute connaissance est la connaissance d'un sujet vivant et existant par lui-même [1].

La vie propre de toute âme placée dans le monde est soumise à des révolutions et à des recommencements [2]; car puisque son mouvement propre est mesuré par le temps et que son activité est transitive, μεταβατικῶς ἐνεργεῖ, et que d'un autre côté elle est éternelle, ses mouvements seront périodi-

[1] Procl., *Inst. theol.*, 197.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 198. περιόδοις τῆς οἰκείας ζωῆς καὶ ἀποκαταστάσεσιν; *in Parm.*, VI, 120. « Si tu veux contempler tout l'ordre des êtres, tu verras :

1. Les formes matérialisées, ἔνυλα, qui ne sont que dans d'autres choses, qui sont d'autres choses, et ont leur fondement dans quelques substrats, ἐν ἄλλοις ὄντα μόνον καὶ ἄλλων ὄντα.

2. Les natures, φύσεις, qui sont aussi dans d'autres choses; car elles pénètrent dans les corps et sont en quelque façon dans un substrat : elles ont cependant comme un écho, comme une image de la chose en soi, τοῦ ἐν ἑαυτῷ, en tant qu'elles sont des espèces de vies et d'essences, et que lorsqu'une partie d'elles éprouve une modification, elles l'éprouvent tout entières : ἑαυτοῖς συμπάσχουσι.

3. Les âmes qui sont dans un rapport, ἐν σχέσει, qui, en tant qu'elles ont une relation, sont aussi dans une autre chose; car cette relation à une chose inférieure entraîne absolument le fait d'être dans un autre, τὸ ἐν ἄλλῳ πάντως συνεισφέρει; mais en tant qu'elles peuvent se replier sur elles-mêmes, elles sont en soi ; car les natures déploient toute leur activité sur les corps, et ce qu'elles font et créent, elles le créent dans un autre, tandis que les âmes emploient sur les corps certaines de leurs activités, et exercent certaines autres sur elles-mêmes et se replient sur elles-mêmes, εἰς ἑαυτὰς ἐνεργοῦσι καὶ πρὸς ἑαυτὰς ἐπιστρέφουσι.

4. Les âmes libres de tout rapport, ἀσχέτους, sont à la fois en elles-mêmes et dans d'autres, mais ces autres ne sont pas au-dessous d'elles, mais au-dessus; car le fait d'être dans un autre s'entend de deux

ques et auront des recommencements c'est-à-dire constitueront un cercle; car, pour les choses éternelles, la révolution périodique enveloppe l'idée d'un recommencement[1].

L'âme première ou universelle est mesurée par le temps universel; les âmes particulières sont mesurées par des temps particuliers[2].

Toutes les âmes divines ont trois activités :

1. Les unes comme âmes; 2 les autres comme ayant reçu la raison divine; 3. les autres, comme dépendantes des dieux. Comme suspendues et rattachées aux dieux, elles exercent une fonction providentielle sur l'univers; comme possédant la vie de la raison elles connaissent tout; comme âmes et par suite de leur ὕπαρξις automotrice, elles meuvent les corps: c'est là la fonction propre de toute âme : les deux autres, la pensée et la providence, elles ne les possèdent que par participation[3].

Toutes les âmes divines, ministres des dieux, inférieures aux dieux mêmes, sont supérieures aux âmes particulières qui ne sont pas privées de la participation à la raison, mais n'en jouissent pas d'une manière continue[4]. Leur puissance

façons : l'une, qui est inférieur au fait d'être en soi, parce que le sujet a un rapport avec son inférieur, τῷ σχέσιν ἔχειν πρὸς τα δεύτερα ; l'autre, qui est meilleur, s'étend jusqu'aux âmes qui sont en relation et commence aux âmes divines et absolument indépendantes. Ce mode est celui des choses dans lesquelles existe la chose qui les précède, οἷς ὑπάρχει τὸ πρότερον, car toutes les choses sont dans leurs causes. Les âmes divines sont donc exclusivement dans des choses qui les précèdent, c'est-à-dire dans les raisons ou esprits auxquels elles sont attachées, οἷον ἐν τοῖς νοῖς ὧν ἐξέχονται.

5. La raison, τὸν νοῦν, qui est en soi et dans ce qui la précède, dans son père, ou, si l'on veut, dans la puissance de son père, τῇ δυνάμει τοῦ πατρός. Là s'arrête le τὸ ἐν ἄλλῳ.

6. Mais lui, le père, est sans aucune relation ; car il n'est nulle part, οὐδαμοῦ, et il est partout, πανταχοῦ.

[1] Procl., *Inst. theol.*, 199. περιοδικῶς ἀνακυκλεῖται... πᾶσα γὰρ περίοδος τῶν ἀϊδίων ἀποκαταστατική ἐστι.

[2] Procl., *Inst. theol.*, 200.

[3] Procl., *Inst. theol.*, 201. πάσης γὰρ τοῦτό ἐστι τὸ ἴδιον ἐνέργημα· τὰ δὲ ἄλλα κατὰ μέθεξιν, ὡς τὸ νοεῖν καὶ προνοεῖν.

[4] Procl., *Inst. theol.*, 202.

est plus faible parce que leur nombre est plus grand[1].

L'âme divine a un corps divin[2]. L'âme particulière a un corps particulier, immatériel, éternel, mais qui, par l'addition d'éléments plus grossiers et plus matériels, descend plus bas.

Toute âme particulière peut descendre dans la génération et remonter de la génération à l'être, à l'infini.

Toute âme particulière en descendant dans le monde du devenir y descend tout entière. Il ne faut pas croire[3] qu'une partie d'elle reste en haut, et que l'autre seule descend; car si une partie de l'âme demeurait éternellement dans l'intelligible, ou bien elle penserait toujours; son activité intellectuelle ne serait pas discursive et ne serait pas sujette au changement; ou bien ce serait le contraire. Mais si la pensée est immobile et immuable dans l'âme, l'âme devient raison : ce qui est impossible, puisque c'est confondre les essences ; si au contraire la pensée en elle reste successive et changeante, on composera, par l'hypothèse, une essence une, l'âme, d'un élément pensant toujours et d'un élément où la pensée est intermittente : ce qui n'est pas moins impossible; car il est démontré que ces deux éléments sont toujours différents. En outre, il est absurde d'admettre que la partie la plus haute de l'âme, qui est éternellement parfaite, ne domine pas les autres facultés et ne les rende pas parfaites[4].

[1] Procl., *Inst. theol.*, 203: αἱ μὲν μερικαὶ τῇ μὲν δυνάμει καταδεέστεραι τῶν ἄλλων εἰσὶν, εἰς ἀριθμὸν δὲ πλείονα προεληλύθασιν.

[2] Procl., *Inst. theol.* η θεία πρὸς το θεῖον σῶμα.

[3] Comme l'avaient pensé Iamblique et Plotin, *Enn.*, IV, 4, 13, et IV, 8, 2.

[4] Procl., *in Alcib.*, ed. Cousin, t. III, p. 78, 79. « Nous n'admettons pas les raisonnements de ceux qui disent que l'âme est une partie de l'essence divine, partie semblable au tout et éternellement parfaite, et que le désordre des passions ne touche que le vivant, τὸ ζῶον. Car ceux qui pensent ainsi font l'âme parfaite, en possession de la science, n'ayant jamais besoin de la réminiscence, toujours à l'abri des passions et jamais atteinte par le mal. Or, notre essence ne consiste pas des genres premiers, mais des seconds et des troisièmes; nos puissances sont mélangées de bien et de mal, luttent les unes contre les autres ».

C. — L'âme du monde.

Le monde est un et unique ; car la raison, qui procède de l'un, est son auteur ; mais ce qui touche le plus immédiatement la raison, c'est l'âme ; l'âme est donc placée entre la raison et le monde, et le monde n'aurait pas été créé sans l'intermédiaire de l'âme[1], qui est le monde même sous sa forme intellectuelle ; mais son unité est l'unité ou l'union d'une âme et d'un corps ; car il y a trois choses en lui : la raison, l'âme et le corps, et nous pouvons dire que c'est un être vivant, vivifié par une âme, possédant en lui une raison[2]. Nous savons ce que c'est que la raison et l'âme : mais qu'est-ce que le corps.

Toute âme existe dans un véhicule, ὄχημα, approprié à sa nature ; l'âme du monde éternelle et divine existe dans un véhicule divin et éternel, qui est son corps[3]. Le corps est une étendue ou si l'on veut l'étendue est le lieu des corps[4]. L'étendue est ce qui est immédiatement et sans discontinuité attaché à l'âme et lui sert d'organe, organe dont la nature lui est

[1] Procl., *in Parm.*, V, 123, a. ἵνα δι'αὐτῆς ὁ κόσμος ἐνστηρίζηται τῷ νῷ καὶ ὁ νοῦς ἐλλάμπῃ τὸν κόσμον. *In Tim.*, 139, εἷς ὁ κόσμος τὸ ἐν πᾶσιν ἓν ἐκ τοῦ ἑνός.

[2] Procl., *in Tim.*, 139, c. αὐτὸς ζῶον ἔμψυχον ἔννουν... τρία ταῦτα ἐν αὐτῷ, σῶμα, ψυχὴ, νοῦς.

[3] Procl., *Inst. theol.*, 196 ; *In Tim.*, 42 et 310.

[4] L'espace est quelque chose de corporel et d'animé. Simplicius, qui nous rapporte cette opinion étrange de Proclus, καινοπρεπῆ (*in Phys.*, 142, v. 143, r. ; 140. 150), ne peut s'empêcher de remarquer qu'il est le seul qui l'ait émise : πάντων ὧν ἴσμεν αὐτὸς μόνος σῶμα τὸν τόπον λέγειν ἑλόμενος. La définition qu'il en donne explique son hypothèse : car le lieu, suivant lui, est identique à ce qui est dans le lieu (*In Phys.*, 143, a. δεῖ γὰρ τὸν τόπον ἴσον εἶναι τῷ ἐν τόπῳ), le lieu n'étant que la distance entre les limites de l'enveloppant, τὸ μεταξὺ τῶν περάτων τοῦ περιέχοντος διάστημα. Proclus se demande ensuite (143, r. 45) s'il est animé ou sans âme, ἄψυχος ἢ μετέχει ψυχῆς, et il conclut que supérieur aux choses animées qu'il contient, il est impossible qu'il soit sans âme, ἄψυχόν φησιν εἶναι ἀδύνατον καὶ ὅτι κρεῖττων ἐστι τῶν ἐν αὐτῷ ἐψυχωμένων ὄντων, et d'ailleurs les oracles, τὰ λόγια, disent qu'il est animé, ψυχοῦσθαι, et le premier de tous les êtres animés.

semblable. Voilà comment le monde est étendu, διαστατός[1], parce qu'il est le produit et l'image de l'âme, elle-même susceptible, sous un rapport, de division. Le monde est composé d'éléments multiples et divers, et de parties et êtres vivants, qui malgré leurs imperfections et leurs fins particulières constituent dans leurs rapports une parfaite harmonie et concourent à la fin générale. Il renferme des espèces divines et immortelles, des espèces périssables, des espèces intermédiaires. Cette diversité et cette variété des parties sont enveloppées dans l'harmonie et l'unité, et la guerre même qui y éclate[2] et ne peut manquer d'y éclater, puisque même dans la raison nous avons trouvé l'opposition du fini et de l'infini, la guerre elle-même ne détruit pas l'ordre qui constitue le monde et forme son grand caractère et est même son nom. Comme l'avait dit Iamblique, la guerre est le moyen qu'emploie la nature pour supprimer les êtres qui n'obéissent pas à ses lois; elle est soumise à des règles et gouvernée par des forces qui renouvellent le monde et le conservent. Le monde est éternel en tant qu'œuvre du démiurge, dont l'action créatrice, qui est son essence, ne peut cesser de produire et ne peut vouloir le détruire. Rien dans l'univers n'est détruit[3]. D'ailleurs s'il était né à un moment dans le temps, pourquoi n'aurait-il pas été créé avant ce moment? Il n'est pas précisément éternel, αἰώνιος, mais simplement d'une durée constante, ἀΐδιος. Il est dans le temps infini;

[1] Procl., *in Tim.*, 49, e. προσεχῶς γὰρ αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ἀπαιωρεῖται τοῦτο τὸ διάστημα καὶ ἔστιν ὄργανον αὐτῇ συμφυές, c'est-à-dire que l'étendue est une procession de l'âme et son image.

[2] Procl., *in Tim.*, 41, e. ἡ κοσμικὴ ἐναντίωσις. Le voile d'*Athéné* porte l'image τοῦ κοσμικοῦ πολεμοῦ καὶ τῆς δημιουργικῆς ἀπὸ τῆς θεοῦ τάξεως, car c'est elle qui, regardant en elle-même, τὸν ἐν τῷ παντὶ πρυτανεύει πόλεμον. Id., *id.*, 51, b. ὁ δὲ θεῖος Ἰάμβλιχος... τὸν μὲν πόλεμον ἐξηγεῖται τὸν ἀναιρετικὸν ἄρδην ὅλης τῆς ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς καὶ ἐνύλου φύσεως. *In Tim.*, 54, a. Dans l'univers, on peut voir πολὺ μὲν τὸ ἄπειρον... πολὺ δὲ τὸ πέρας, de sorte que tout le monde phénoménal, τὴν ὅλην γένεσιν, est fait de ἀπειρία μετὰ τῶν τοῦ πέρατος μέτρων, et que πᾶσα ἡ τοῦ κόσμου σύστασις ἐκ τῆς ἐναντιώσεως συνήρμοσται ταύτης.

[3] Procl., *in Parm.*, VI, 103. Cous.

or le temps est pour le monde ce que l'éternité est pour le paradigme intelligible. Le temps est la perpétuité du mouvement et des révolutions régulières que le mouvement imprime au monde, παρὰ τὴν χορεῖαν, κίνησιν οὖσαν[1]. Le temps est la mesure du monde avec lequel il est né; il est antérieur à l'âme qui est engendrée, parce qu'il est l'œuvre de l'éternité et son image, et que l'éternité précède, dans l'ordre des développements divins, même la raison. Comme l'âme cependant, il tient à la fois du devenir et de l'être et ils sont l'un et l'autre intermédiaires entre eux. Le monde est beau; il est le plus beau des êtres sensibles, comme son paradigme est le plus beau des intelligibles, et il est beau parce que Dieu, son auteur suprême, lui a imprimé le caractère de l'unité, forme de la beauté. Le paradigme, c'est-à-dire le système des idées considérées comme exemplaires parfaits des choses réelles, donne au monde la beauté. Le démiurge crée la forme des êtres, le paradigme en crée la beauté, le bien en crée l'unité[2]. Le paradigme est le chorège de la beauté[3], attachée et suspendue au bien, et la cause qui fait les choses belles est intimement attachée à la source de tous les biens[4]. La beauté est la force divine qui rattache le plus puissamment les êtres à celui qui les a créés[5]. Le système de ces

[1] Procl., *in Tim.*, 241.

[2] Procl., *in Parm.*, V, 15, 16.

[3] Procl., *in Tim.*, 81, 82. ὁ μὲν δημιουργὸς τοῦ εἴδους αἴτιος, τὸ δὲ παράδειγμα τοῦ κάλλους, τὸ δὲ ἀγαθὸν τῆς ἑνώσεως... κάλλους ἐστὶ χορηγόν.

[4] Procl., *in Tim.*, 102, a. τὸ κάλλος ἐξῆπται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ η καλλοποιὸς αἰτία τῆς πηγῆς τῶν ἀγαθῶν πάντων... ἐξήρτηται τοῦ ἀρίστου τὸ κάλλιστον.

[5] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 85. πάντα δ'ὡς εἰπεῖν, ἐγείρεται καὶ ἀναζωπυρεῖται καὶ θάλπεται περὶ τὴν ἀποῤῥοὴν τοῦ κάλλους. Les héros, lés démons, les anges, συμβακχεύουσι... περὶ τὴν μέθεξιν τοῦ καλοῦ. M. Ficin. « Circa pulchritudinem debacchantur. Omnia denique reviviscunt, revirescunt, incalescunt circa pulchritudinis ipsius influxum », et les âmes humaines partagent ce souffle qui les porte et les emporte vers la beauté. *In Alcib.*, II, 86. ἀνθρώπων ψυχαὶ μεταλαγχάνουσι τῆς τοιαύτης ἐπιπνοίας καὶ διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν οἰκειότητα κινοῦνται περὶ τὸ καλόν. Le monde est beau ; mais cette beauté n'exclut pas la diversité des natures et l'inégale dignité des êtres qu'il renferme : diversité et inégalité qui résultent de la distance où se trouvent de l'un et des causes supérieures, les images qu'ils ont produites ; mais la beauté implique la hiérarchie,

forces, qui sont des raisons, soumises elles-mêmes au démiurge, c'est la nature. La nature n'est pas Dieu; mais elle n'est pas exclue des caractères de la divinité; car elle est vivifiée et illuminée par les dieux véritables, les intelligibles. Elle est un Dieu parce qu'elle est divinisée, mais elle n'a pas par essence l'être dieu[1].

Les raisons de la nature, οἱ φυσικοὶ λόγοι, s'élèvent au-dessus des corps et de toute l'organisation phénoménale; elles pénètrent dans les corps, les contiennent dans l'unité, sans toutefois se séparer d'eux, οὐκ ἐξῃρημένως. C'est pourquoi les raisons de la nature sont coordonnées aux idées sensibles[2].

Le passage, la transition sans discontinuité qui se manifeste des corps aux êtres de la nature montre que les raisons qui sont dans ces êtres sont privées de cette perfection absolue et sans mélange que possèdent les idées dans leur rapport aux choses qui participent d'elles[3] : elles en sont donc distinctes. Les lois de la nature sont fatales, quoique ce soient des raisons, mais des raisons qu'elle ne comprend pas parce

c'est-à-dire l'ordre, dans cette diversité et cette variété, et cet ordre, qui est l'harmonie, c'est la beauté même du monde sensible. *In Tim.*, p. 32, b. δοκεῖ δὲ μοι καὶ τοῦτο πρεπόντως εἰλῆφθαι τῇ διακοσμήσει τοῦ παντὸς, τὸ προτάττεσθαι τοῦ νεωτέρου τὸ πρεσβύτερον· ἐν γὰρ τῇ του Διὸς δημιουργίᾳ ταύτην ἔχει πρὸς ἄλληλα τάξιν. Dans le monde, toutes les fins des choses qui sont ordonnées en lui concourent à la fin du monde. *In Alcib.*, III, p. 47. ἐν παντὶ τούτῳ κόσμῳ πάντα τὰ τέλη τῶν ἐν αὐτῷ τεταγμένων συννέυει πρὸς τὸ τοῦ κόσμου τέλος.

[1] Procl., *in Tim.*, 3, c. οὔτε ὡς θεός ἐστιν, οὔτε ἔξω τῆς θείας ἰδιότητος... θεὸς μὲν τῷ ἐκθεοῦσθαι... οὐκ αὐτόθεν ἔχουσα τὸ εἶναι θεός. M. Rav., t. II, p 504. « L'intelligence universelle procède dans les âmes, mais par des intelligences particulières auxquelles elle est préalablement descendue. L'âme universelle se multiplie dans les natures qui se divisent avec les corps, mais c'est par les âmes particulières, premier résultat de son abaissement. C'est donc par les âmes particulières, desquelles elles procèdent, que les natures se rattachent à l'âme universelle, et c'est par les intelligences particulières que les âmes se rattachent à l'universelle intelligence ».

[2] Procl., *in Parm.*, V, 124. διὸ καὶ πάνυ συντάττονται τοῖς αἰσθητοῖς εἴδεσιν οἱ φυσικοὶ λόγοι.

[3] Procl., *in Parm.*, V, 125. ἡ μὲν οὖν προσεχὴς μετάβασις ἀπὸ τῶν σωμάτων ἐπὶ τὰς φύσεις γινομένη τοὺς ἐν ταύταις λόγους ἐπιδείκνυσιν ἀπολειπομένους τῆς τῶν εἰδῶν πρωτούργου καὶ ἀμίκτου πρὸς τὰ μετέχοντα τελειότητος.

qu'elle est privée de raison. Aussi est-elle plutôt nature des autres que de soi-même.

Mais la nature n'en est pas moins un être substantiel, incorporel; elle préside aux corps dont elle lie et unit toutes les parties et les actions mutuelles; elle leur donne le mouvement et la vie, et elle est substance en ce que c'est du dedans et non du dehors qu'elle meut les corps et lie leurs mouvements, malgré les distances des temps et des lieux; c'est par elle que les choses mortelles s'harmonisent avec les choses éternelles, bien plus entrent dans le mouvement circulaire que celles-ci conduisent, non sans en éprouver quelqu'impression commune[1]. C'est elle qui donne à tous les corps leur raison d'être, leur unité et leur mouvement. Les uns, les corps célestes, sont simples et infinis dans l'existence et dans la puissance, parce qu'ils ont un mouvement unique; néanmoins imparfaits, parce qu'ils sont étendus, divisibles et produits par une cause extérieure; les autres, composés, sont finis et soumis à des forces finies, périssables, parce qu'ils sont produits par des causes étrangères et mûs par des forces externes. La nature, principe de mouvement et de changement, imprime à tous les corps qu'elle crée un mouvement et un changement incessants; mais néanmoins immuable en soi parce qu'elle est incorporelle, elle maintient en chaque être, malgré ses changements et dans la série de ses changements, son espèce, c'est-à-dire une sorte d'identité.

Le corps n'est pas le mal même[2], mais il l'implique fata-

[1] *De Provid.*, t. I, p. 21. Hujus mundi natura, substantia quædam ens incorporea : si quidem corporum præses et vita; tum substantia, si quidem intrinsecus movet corpora et non de foris, movens omnia secundum tempus et connectens omnium motus et temporibus et locis distantium, secundum quam et mortalia coaptantur æternis, et illa concirculantur et hæc invicem compatiuntur... Et enim quæ in nobis natura partes omnes corporis nostri colligat et connectit easque in vicem factiones ipsorum.

[2] Procl., *de Mal.*, c. 3, t. I, p. 226. Puisque le corps est un être, et que le mal n'en est pas un : « Si autem nusquam entium ipsum dicendum esse neque igitur ibi neque in hoc loco. Id., *id.*, p. 241. Quid enim aliud est malum quam immensuratio et indeterminatio et omnia quæcumque

lement ; il est un obstacle à la vie de raison de l'âme à laquelle il est uni et la première cause de ses erreurs ; mais il n'est pas privé de toute participation au bien, car le bien descend depuis les premiers jusqu'aux derniers degrés des choses[1]; il embrasse tout, sauve tout, orne tout et retourne toutes choses vers lui-même : présent essentiellement et immédiatement aux véritables êtres, puis au second rang aux âmes divines, au troisième rang aux genres supérieurs à nous, au quatrième à nos âmes, il pénètre et va illuminer de sa lumière vivifiante les animaux, les plantes, descend jusque dans les corps, et, ne s'arrêtant pas là, illumine quoique d'un rayon pâle et affaibli le substrat, la base, ὑποστάθμη, de tous les êtres, la matière amorphe[2].

La matière est l'impuissance même, ἀδυναμία[3].

Les êtres placés aux extrémités opposées de la série des choses sont les plus simples; mais les uns sont plus simples dans l'ordre de la force, κατὰ τὸ κρεῖττον, les autres dans l'ordre de la faiblesse, κατὰ τὸ χεῖρον[4] Ainsi il y a une simplicité de perfection dont Dieu est le type, et une simplicité d'imperfection dont le type est la matière : c'est dans ce sens qu'on la compare à Dieu ; elle est au-dessous comme il est au-dessus de l'être, de l'essence, de la forme, de la connaissance[5]. On ne peut donc pas plus définir la matière que Dieu, parce qu'on ne définit que par les idées et il n'y a d'idée ni de Dieu ni de la matière; elle n'a ni acte ni mouvement, ni

boni *privationes :* bonum enim metrum est omnium et terminus et finis et perfectio... Hæc autem omnia (immensuratio et αὐτὸ infinitum et imperfectum et indeterminatum) in materia prima, non alia entia præter illam, sed illa et quod est ipsius esse.

[1] Procl., *In Alcib.*, t. II, p. 189. Dans les derniers degrés des choses, il y a des manifestations, ἐμφάσεις des premières, et dans les premiers sont enfermées d'avance, πρώτως προείληπται, les causes des dernières.

[2] Procl., *in Alcib.*, t. III, p. 20 et 21.

[3] Procl., *in Alcib.*, II, p. 219.

[4] Procl., *Inst. theol.*, 59.

[5] Procl., *in Alcib.*, III, p. 32. ἔοικε... ἡ ὕλη τῷ θεῷ κατὰ τὴν ἀνόμοιον ὁμοιότητα... ὡς γὰρ ἡ ὕλη ἀνείδεος καὶ ὁ θεὸς καὶ δὴ καὶ ἄπειρον ἑκάτερον καὶ ἄγνωστον... ὁ μὲν κατὰ τὸ κρεῖττον, ἡ δὲ κατὰ τὸ χεῖρον.

figure, ni forme, ni puissance; elle est l'impuissance même; elle n'est ni être ni phénomène, elle n'a de l'unité que l'ombre et cependant elle est nécessaire. On ne peut concevoir aucune chose de l'ordre phénoménal sans poser un substrat, une base, ὑποκείμενον, ὑποστάθμη, ce qui reste d'une chose quand on en a supprimé par la pensée l'ordre et l'unité. En tant que nécessaire, elle est un élément du monde et procède par conséquent de Dieu; puisqu'elle peut recevoir les formes, elle peut donc les désirer, et si elle les désire elle n'est donc pas absolument dépourvue d'essence et d'être. Elle n'est pas ainsi le mal en soi, qui est privation, négation pure; mais elle est pour l'âme une cause qui produit les passions et l'éloigne de Dieu[1]; si elle n'est pas le mal, elle est l'obscurité et la laideur[2], parce qu'elle n'est ni forme ni figure et que la beauté apparaît lorsque la forme est victorieuse de la substance matérielle[3]. Elle est le vrai mensonge, c'est-à-dire qu'il est vrai qu'elle ment toujours, parce qu'elle est le vrai non-être[4].

La puissance du bien sur les corps fait qu'ils obéissent aux lois de la nature, qu'ils ressemblent, dans la mesure du possible, aux idées intellectuelles[5], et leur communique par

[1] Procl., *in Alcib.*, III, p. 87. « L'amitié et l'union viennent à l'âme des dieux; les passions et l'éloignement des dieux, διάστασις, lui viennent de la matière. »

[2] Procl., *in Tim.*, 274, c. ἡ γὰρ ἐσχάτη ὕλη σκότος ἐστὶ καὶ αἶσχος. *In Alcib.*, III, 2?2. Principe de toute inégalité et de toute dissemblance, elle est la laideur et l'absence de proportion, ἀσύμμετρον, parce qu'elle est ἀνάρμοστον. La matière en soi est sans beauté et laide, ἀκαλλὴς γὰρ αὕτη καὶ αἰσχρὰ, et quand la forme a été vaincue par la matière, la forme elle-même ἀναπίμπλεται καὶ ἀμορφίας καὶ οἷον ἀνείδεον γίνεται καὶ τὸ ὑποκειμένῃ φύσει συνεξομοιούμενον.

[3] Procl., *in Tim.*, 274, b. τὸ εἶδος ἐπικρατῆ τῆς ὑποκειμένης οὐσίας.

[4] Procl., *in Alcib.*, II, p. 251. ἡ ὕλη τὸ ἀληθινόν ἐστι ψεῦδος καὶ τὸ ὄντως μὴ ὄν.

[5] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 6; *in Parm.*, V, 89. La perfection de chaque chose est dans sa ressemblance avec la forme intellectuelle, πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος; de même que la fin de l'âme est sa ressemblance à la raison, de même le bien des choses sensibles est leur ressemblance aux formes intellectuelles et divines, et c'est par là que chaque chose est ce qu'elle est, διότι ἐκείνοις ὡμοίωται, διὰ τοῦτο δὴ καὶ ἔστιν ὅ ἐστιν ἕκαστον.

là une sorte de beauté parce que leur forme est arrivée à dominer la matière. La laideur du corps, naturellement, provient de ce que la forme a été comme vaincue par la matière[1]. Tandis que le démiurge donne au monde et aux êtres qu'il contient leur essence, que le paradigme leur donne la beauté, l'âme leur donne la vie, au monde dans son tout, à chaque sphère qui le compose, à chaque astre que les sphères contiennent et enfin à chacun des hommes qui vivent ici-bas[2].

Les théologiens expriment sous une forme poétique cette création des choses, qui nous présente la différenciation enchaînée par l'harmonie et l'amour, et dont le mythe d'Aphrodité et d'Arès enchaînés par Héphæstos nous offre le symbole. Cette vue provoque le rire d'Apollon, le rire d'Hermès, le rire de tous les dieux, et l'on peut dire que c'est ce rire des dieux qui donne aux choses de ce monde leur réalité substantielle, et qui fait la force des lois immuables et éternellement stables qui l'enchaînent dans l'ordre et la beauté[3].

[1] Procl., *In Alcib.*, t. III, p. 212. τὸ ἐν σώματι καλὸν οὐχ ἄλλως ὑφέστηκεν ἢ ὅταν τὸ εἶδος ἐπικρατῇ τῆς ὕλης.

[2] Procl., *Theol. plat.*, I, 14. *In Tim.*, p. 273. Id., *id.*, 275, a. ἐντίθησι τὰ ἄστρα τῇ θείᾳ ψυχῇ... ψυχώσας αὐτὰ δηλαδὴ καὶ δοὺς αὐτοῖς ζωὴν οἰκείαν καὶ νοῦν. Car les astres ne sont pas *animés*. ψυχοῦται, par l'âme seule du tout et la raison coopère à l'œuvre démiurgique. Les être supérieurs qui vivent ici-bas, comme l'homme, sont animés également, non pas seulement par l'âme universelle, mais par une âme propre (c'est-à-dire une âme qui participe à la raison), qui illumine leur vie, ὅτι γὰρ οὐχ ὑπὸ τῆς τοῦ ὅλου ψυχῆς ψυχοῦται μόνης, ἀλλὰ καὶ ἰδίαν ἔχει (les astres, qui sont des êtres divins) τὴν ἐφεστῶσαν ἕκαστον, μάθοιμεν ἂν συννοήσαντες ὅτι καὶ τῶν ἐνταῦθα ζώων κρείττονα ἔστιν ὅσα μετὰ τῆς ὅλης καὶ ἰδίας ψυχοῦται ψυχῆς ἐλλαμπούσης ζωὴν, οἷον ἄνθρωπος, ἢ ὅσα ὑπὸ τῆς ὅλης μόνης, οἷον τὰ ἔσχατα τῆς δημιουργίας, τὰ μὲν διχόθεν σωζόμενα, τὰ δὲ μόλις ἀπὸ τῆς ὅλης., *in Tim.*, 171, f. L'âme du tout a quelque chose de supra-cosmique, de séparé du tout lui-même et de supérieur, ἐξῃρημένον, en tant qu'elle demeure attachée à la raison. C'est ce qui en forme la tête, suivant le mot de Platon et d'Orphée. Elle a aussi une multitude de puissances issues de cette monade, divisées et réparties dans le monde, et présentes d'une façon particulière et propre, οἰκείως, à toutes les parties du tout, d'une façon au centre, d'une autre dans la terre. d'une autre dans le soleil, d'une autre dans chacune des sphères.

[3] Procl., *in Tim.*, 147, d. ὁ δὲ γέλως αὐτῶν ὑπόστασιν δίδωσι τοῖς ἐγκοσμίοις καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δεσμοῖς.

La stabilité éternelle des lois qui lient les êtres et les choses est due à trois causes : l'une repose dans les forces inhérentes à tous les éléments de la matière ; l'autre est la puissance qui crée les corps ; la troisième, qui tient le milieu entre les deux premières, procède de la cause créatrice mais use des forces immanentes aux corps comme d'instruments pour réaliser l'œuvre. C'est celle-là que le théologien appelle la chaîne d'or que Jupiter tend à travers toutes les choses [1]. Aucune procession, c'est-à-dire aucune création n'a lieu sans intermédiaires, ἀμέσως ; la procession suit toujours une loi sériée de décroissance, et toutes les productions des êtres et des choses s'accomplissent, sans aucune rupture de continuité [2], par des transitions qui ne laissent aucun vide entre eux [3].

Mais tandis que les êtres placés aux derniers rangs de la création ne reçoivent leur vie, les uns que de l'âme universelle seule et quelques-uns à peine de l'âme universelle, l'homme non-seulement reçoit sa vie de l'âme du tout, mais possède en outre une âme particulière, propre, où la raison illumine sa vie [4] et rattache notre existence réelle et propre à l'un, c'est-à-dire à Dieu.

[1] Procl., *in Tim.*, 146, d. τὴν χρυσῆν ὑφίστησι σειράν.

[2] Procl., *in Tim.*, 153, a.

[3] Procl., *in Tim.*, 115, c. οὐδὲν ἐν τοῖς οὖσι ἀπολείπει κενόν. S'il fallait prendre ce mot dans la rigueur de son sens, la loi de la continuité supprimerait la loi des intermédiaires qui non seulement se tiendraient pressés et attachés les uns sur les autres, mais se pénètreraient et se confondraient les uns dans les autres. Mais du moment qu'il y a des êtres, ces êtres se distinguent et sont séparés les uns des autres par un intervalle, si petit qu'il soit. Le continu enveloppe le discret, comme nous le verrons expressément formulé par Damascius, *De Princip.*, I, § 112.

[4] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 45. Le 10e syllogisme est celui-ci : ὁ τὸν ἄνθρωπον ἐν τῇ ψυχῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα δεικνὺς, αὐτόθεν ἐκφαίνει τὸ εἶδος τῆς ἡμετέρας οὐσίας καὶ τελειοτάτην ἡμῶν παρέχεται γνῶσιν τῆς αὐτοενεργήτου ζωῆς, ἐν ἑνὶ τήν τε ὕπαρξιν ἡμῶν καὶ τὴν τελείωσιν ἀποδεικτικῶς συλλαμβάνων.

D. — L'âme humaine.

Il y a dans l'homme une unité, ἑνάς, qui est Dieu en lui; une raison, qui s'identifie avec son être et qui est une procession de l'un; enfin une âme, divine aussi, quoique moins divine que la raison et qui, remplie par l'acte de la raison, développe, déroule et pour ainsi dire étale tout ce que la raison contient à l'état enveloppé. Nous avons suffisamment exposé la théorie de Proclus relative à l'existence en nous de l'un et de la raison : il nous reste à compléter ce que nous avons déjà dit de l'âme.

Au sein de l'âme indivisible et imparticipable se trouvent les âmes déjà divisées, particularisées, individualisées par suite d'un penchant, σύννευσις, à la fois libre et fatal. Ce penchant les incline, pour être satisfait, vers le corps, d'abord vers le corps aériforme, éthéré, incorruptible, qui leur sert de premier véhicule, puis vers un corps terrestre que prépare la nature avec les éléments de la matière. C'est là la chûte des âmes, la descente, l'éloignement de Dieu. Selon que leur penchant les fait descendre plus ou moins bas, elles s'arrêtent, les unes dans les corps célestes; les autres dans les corps d'animaux ou de végétaux et de tels ou tels animaux et végétaux; les autres enfin dans les corps humains et dans tels ou tels corps. Aussi autre est l'âme séparable du corps, descendue du monde intelligible et divin dans ce corps mortel, et autre l'âme existant dans les corps, telle que celle des végétaux, inséparable de son substrat et soumise à la loi du destin, tandis que l'âme humaine ne dépend que de la Providence, au moins dans ce qui concerne sa propre substance [1].

[1] Procl., *De Provid. Fat.*, t. I, p. 12. Aliam quidem esse animam separabilem a corpore et devenientem in hunc mortalem locum desuper aliunde a Diis; aliam autem in corporibus consistentem et inse-

L'âme procède médiatement[1] : 1° πρώτως, du démiurge; 2° δευτέρως, de l'âme universelle ; 3° et immédiatement, προσέχως δέ, de la raison particulière, ἀπὸ τοῦ μερικοῦ νοῦ. Car la raison particulière, qui est dans l'ordre des raisons ce que l'âme universelle est dans l'ordre des âmes, la raison particulière crée, ποιεῖ, l'âme particulière; l'âme universelle crée l'âme raisonnante, λογικήν ; le démiurge, crée les deux : c'est pourquoi il est éminemment l'auteur et le créateur de l'âme, πρώτως αἴτιος.

L'âme est éminemment vie : c'est elle qui allume dans l'être ces liens animés et indissolubles, générateurs de la vie et principes de l'activité créatrice.

Mais cette vie est essentiellement une vie de raison, une vie intellectuelle dans l'homme. Bien loin que la vie de l'âme consiste exclusivement dans ses rapports avec le corps, la vie du corps, la vie phénoménale, n'est pas pour l'âme selon la nature, κατὰ φύσιν, et tout au contraire ce qui convient le plus à l'âme, c'est une vie séparée, immatérielle, incorporelle[2].

L'incorporation de l'âme l'a éloignée des choses divines qui l'avaient remplie de la pensée, de la puissance et de la pureté de son essence, et l'a liée au monde phénoménal, à la nature, aux choses matérielles par lesquelles elle est remplie d'oubli, d'erreur et d'ignorance.

Le monde matériel jette sur elle des formes multiples de vie et comme des vêtements dont le poids l'entraîne vers une constitution mortelle et s'oppose à ce qu'elle contemple et voie les êtres réels[3], c'est-à-dire qu'elle va désormais vivre

parabilem a subjectis, et hanc quidem dependere a Fato, illam autem a Providentia secundum sui ipsius substantiam. Id., *id.*, p. 13. Anima autem rursum ostensa alia esse ea quæ a corporibus separabilis, et alia ea quæ in corporibus plantata.

[1] Procl., *in Tim.*, 310, c.

[2] Procl., *in Alcib.*, t. III, p. 116. οὐ γάρ ἐστι ταῖς ψυχαῖς κατὰ φύσιν ὁ μετὰ τῶν σωμάτων βίος οὐδὲ ἡ γενεσιουργὸς ζωή· τοὐναντίον δὲ ἡ χωριστικὴ καὶ ἄϋλος καὶ ἀσώματος αὐταῖς μᾶλλον προσήκει.

[3] Procl., *in Alcib.*, III, p. 75. κατελθούσῃ γὰρ καὶ αὐτῇ περιέφυσαν ἐκ τοῦ παντὸς καὶ ζωαὶ πολυειδεῖς καὶ χιτῶνες ποίκιλοι.

de la vie végétale et de la vie animale. Désormais il y a en elle un élément irrationnel, qui est susceptible d'être ramené à l'ordre par l'éducation et les habitudes morales; un élément de libre choix, une puissance de détermination volontaire qu'il faut éloigner de toute communication avec les désirs irrationnels, et en outre un élément par lequel nous connaissons et qui a besoin de la réminiscence des idées. Ce sont là en effet des facultés différentes : car autre chose est la puissance qui possède des notions innées[1] et se souvient des idées, autre celle qui met l'ordre et le rythme dans notre vie, autre celle qui se soumet aux disciplines intellectuelles et aux disciplines morales. Telles sont les puissances générales de l'âme tombée dans le corps, et tel est l'ordre qui s'établit entr'elles[2].

L'âme est par essence une force automotrice, αὐτοκίνητος; mais depuis qu'elle est associée au corps elle subit un mou-

[1] Procl., *in Alcib.*, III, p. 291. τὰς αὐτοφυεῖς ἐννοίας.

[2] Proclus présente cette triplicité de la vie de l'âme de deux autres manières qui ne sont pas tout à fait identiques (*In Alcib.*, p. 291) : La vie de l'âme est en quelque sorte triple, τριττήν τινα τῶν ψυχῶν ζωήν :

1. L'une est l'activité de l'âme qui demeure attachée aux principes, μόνιμον ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἐνέργειαν, qui a au dedans d'elle-même comme les échos des choses qu'elle a vues dans son existence incorporelle : car toute âme a vu les idées, πᾶσα γὰρ ψυχὴ φύσει θεᾶται τὰ ὄντα. Son acte est alors purement intellectuel, νοερῶς ἐνεργοῦσι.

2. La seconde activité procède de la première; l'âme a perdu la vision pure et parfaite des idées et n'en saisit plus que les images, par l'imagination et un certain mouvement indéfini, διὰ φαντασίας καὶ ἀορίστου τινὸς κινήσεως. Au lieu des choses vraies, elle ne comprend plus que les phénomènes. Mais toutefois, à la vue de ces fantômes et de ces images, elle s'agite tumultueusement; elle éprouve des désirs pour les idées qu'elle a vues autrefois, et résiste, se met en conflit avec ce qu'elle n'a pas vu (c'est-à-dire ce qui n'a pas d'idée, le laid, le mal, etc.).

3. Enfin, la troisième activité de l'âme est celle par laquelle, à l'aide de la seconde, elle se retourne vers les principes, s'élève de nouveau et remonte des images à leurs modèles, des effets à leurs causes exemplaires. Là elle a besoin de la pensée, νόησις, et du raisonnement, λόγος, car c'est par la science que s'opère ce retour de l'âme, δι' ἐπιστήμης γὰρ ἡ ἄνοδος, et c'est le raisonnement, λόγος, qui relève l'âme de la chûte, la fait sortir de l'imagination et l'amène à la raison.

Ailleurs (*in Tim.*, 10, a), il dit : La vie de l'âme est triple : La pre-

vement dont la cause lui est extérieure. Si elle donne au corps qu'elle anime le dernier degré du mouvement spontané, par son rapport au corps elle reçoit une apparence de mouvement causé par une force externe[1]. Par sa puissance automotrice l'âme est apte à la découverte et à l'invention, elle engendre les notions et les sciences; par son mouvement externe au moins en apparence, elle a besoin d'être excitée par les autres choses pour remplir ses fonctions propres. De là vient la différence des âmes dont les unes ont une activité plus spontanée, les autres ont un plus grand besoin d'auxiliaires extérieurs et étrangers. De là aussi la différence des méthodes qu'il faut appliquer à l'éducation et au perfectionnement philosophique des âmes[2]. L'âme, quoiqu'on en ait dit, n'est pas parfaite; elle n'a pas toujours la science; elle a besoin pour la constituer de la réminiscence; elle n'est pas toujours à l'abri des passions et du mal; elle occupe un rang intermédiaire, un état moyen; bien que capable de raison, nous avons fait connaître les causes de l'imperfection et de la perfection relative et variable de ses puissances et de ses actes. Elle est tantôt imparfaite, tantôt elle est parfaite; elle oublie parfois et parfois elle se rappelle les idées dont la raison l'a remplie, et pour arriver à son développement et à sa perfection le temps est une condition nécessaire[3].

L'homme n'est pas le composé de l'âme et du corps, ni un corps animé, σῶμα ἔμψυχον. Le corps ne complète pas l'essence

mière vie de l'âme est celle qui organise le raisonnement, qui ordonne la pensée et la dirige comme il faut, δεόντως.

La deuxième est la vie de la conscience, de l'âme se repliant sur elle-même, désireuse de se connaître dans sa propre justice.

La troisième est la vie de l'âme remontant aux causes et fondant sur elles ses propres actes, ἡ πρὸς τὰ αἴτια ἀνιοῦσα καὶ ἐνιδρύουσα ἐκείνοις τὰς οἰκείας ἐνεργείας.

[1] Procl., *in Alcib.*, III, p. 77. ὡς γὰρ τῷ σώματι δέδωκεν αὐτοκινησίας ἔσχατον ἴνδαλμα, οὕτω καὶ τῆς ἑτεροκινησίας ἔμφασιν διὰ τὴν περὶ τοῦτο σχέσιν ἀνέλαβεν.

[2] Procl., *In Alcib.*, t. III, p. 77 et 78.

Procl., *in Alcib.*, p. 78. ἡμεῖς... τὴν μεσότητα φυλάττοντες τῆς λογικῆς, ποδίδομεν τὰς αἰτίας καὶ τῶν ἀτελεστέρων ἐν αὐτῇ καὶ τελειοτέρων ἕξεων.

et n'est point une partie de l'homme ; c'est son organe, à l'aide duquel il meut les choses extérieures, mais dont les défauts et la perte même ne touchent pas essentiellement celui qui s'en sert[1].

Notre personne se réduit et se ramène à l'âme, à l'âme, il est vrai, se servant du corps comme un ouvrier se sert de ses instruments. L'âme est non-seulement distincte, mais c'est une essence séparée de l'essence du corps. Tous ceux qui pensent autrement, les épicuriens, les stoïciens, arrivent à séparer l'utile du juste : or le juste et l'utile ne sont qu'une seule et même chose ; car tout ce qui est juste est beau ; tout ce qui est beau est bon : la bonté est cause de la beauté[2]. Donc tout ce qui est juste est bon. Maintenant le bon et l'utile ne sont qu'une seule et même chose ; donc tout ce qui est juste est utile[3]. Une autre preuve que l'âme est une essence séparée de l'essence du corps se

[1] Procl., *in Alcib.*, III, p. 222, 223. τὸ σῶμα (οὐ) συμπληρωτικὸν εἶναι τῆς οὐσίας ἡμῶν.

[2] Procl., *in Tim.*, 122, c.

[3] Procl., *in Alcib.*, III, p. 170. τὸν ἕκαστον ἡμῶν εἰς ψυχὴν ἀναφέρειν... ὅσοι δὲ αὖ τὸν ἄνθρωπον σῶμα ἔμψυχον ποιοῦσιν ἢ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, οὐχ ἕξουσι δεικνύναι ἁπλῶς τὸ σύμφερον τῷ δικαίῳ πάντῃ ταὐτόν. Ceux-là seuls peuvent prouver que le juste et l'un ne font qu'un qui « τὸν ἄνθρωπον ψυχὴν εἶναι φασὶ σώματι χρωμένην ». Conf. *in Alcib.*, t. II, p. 199. ὁ δὲ ἄνθρωπος ψυχή ἐστι σώματι χρωμένη. *In Tim.*, 333, c. Chacune des âmes, accompagnée de son véhicule aériforme et jetée soit sur la terre, soit dans la lune, est déjà un homme et le premier homme, et il faut maintenir la définition : l'homme est une âme immortelle se servant d'un corps immortel ; il faut séparer cet homme de tout corps mortel, afin qu'il redevienne ce qu'il était avant de tomber dans la génération. *In Tim.*, 333, c. ἑκάστη τούτων τῶν ψυχῶν ἤδη ἄνθρωπός ἐστι ψυχὴ σώματι χρωμένη ἀθάνατος ἀθανάτῳ, ὃν καὶ χωρίσαι δεῖ τοῦ θνητοῦ παντὸς, ἵνα γένηται ὃς ἦν πρὸ τῆς εἰς γένεσιν πτώσεως. Tout l'homme, c'est-à-dire l'idée entière de l'homme, l'humanité tout entière est dans chaque homme individuel. *In Parm.*, t. V, p. 94. ὅλος ὁ ἄνθρωπος ἐν ἑκάστῳ τῶν μερικῶν. *In Alcib.*, III, 176. Malgré la différence d'essence, les âmes se modèlent d'après les choses auxquelles elles s'unissent par leurs penchants ; quand elles s'unissent à la raison, elles se font semblables à elle, elles participent au même et à l'immuable dans leurs opinions et dans leur vie ; quand, au contraire, elles se collent pour ainsi dire aux choses phénoménales, elles poursuivent toujours du nouveau, passent d'une opinion à une autre et deviennent inconscientes, ἀνεπαίσθητοι, des principes éternels et fixes de la raison.

tire de la nature de la science. Une même science ou connaissance, à l'imitation de la raison, remplit à la fois un individu et plusieurs, parce qu'elle est indivisible, comme la raison se communique à tous et à chacun séparément; et ceci nous montre que notre essence est séparée du corps et subsiste en soi, ἐν ἑαυτῇ ἑστῶσαν, puisque la science, qui est l'état parfait de notre âme, possède cette propriété et cette puissance. Les propriétés corporelles se diminuent en se partageant; la science, en demeurant une et la même, reste non diminuée quand elle se partage entre un grand nombre d'individus. C'est ainsi que l'âme est présente tout entière à tout le corps et à toutes ses parties, qui participent d'elle les unes d'une manière, les autres d'une autre. L'âme indivisible est donc une essence différente du corps[1], et c'est dans cette âme séparée que consiste notre réelle existence[2]. Indivisible et simple, notre âme l'est certainement, puisque, comme dans un centre, en elle se réunissent, s'unissent les uns aux autres comme dans leur milieu, le bien, le beau et le juste[3]; que son bien est beau et juste, que le juste en elle est à la fois beau et bon, et de même le beau est bon et juste[4]. Tandis que dans les choses participantes on ne peut pas dire que tout ce qui participe de l'être participe aussi de la vie, ni que tout ce qui vit participe de la raison, on voit manifestement que tout ce qui pense vit et existe, et que tout ce qui vit existe. Il y a entre ces trois choses, prises dans leur idée extrême, une différence, puisque dans l'intelligible même l'être est au-delà de la vie, la vie au-delà de la raison[5]. Cette différence s'éva-

[1] Procl., *in Alcib.*, III, p. 186.

[2] Procl., *in Alcib.*, p. 221. ἡμῖν... ἐν ψυχῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχουσιν. Id., *id.*, II, p. 45. ὁ τὸν ἄνθρωπον ἐν τῇ ψυχῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχοντα δεικνὺς, αὐτόθεν ἐκφαίνει τὸ εἶδος τῆς ἡμετέρας οὐσίας.

[3] Procl., *in Alcib.*, III, p. 205. ἐν δέ γε τῷ μέσῳ κέντρῳ τῶν ὄντων ἁπάντων οἷον δή ἐστιν ἡ ψυχὴ πάντα συνήνωται ταῦτα ἀλλήλοις τὸ ἀγαθὸν, τὸ καλὸν, τὸ δίκαιον.

[4] Ficin, soit d'après des Mss., soit guidé par le sens, complète ainsi le texte.

[5] Procl., *in Alcib.*, III, 205. τὸ ὄν ἐπέκεινα ζωῆς ἐστι, καὶ ζωὴ τοῦ νοῦ ἐπέκεινα ἐν ταῖς ἀρχαῖς.

nouit dans l'âme, parce qu'en elle l'être est vie et raison, la vie raison et être, la raison être et vie. Dans l'âme tout cela ne fait qu'une chose simple, une substance une : ni le être ni le vivre ni le penser ne sont pour elle des choses adventices[1]. Sa raison est vivante et substantielle; sa vie est intellectuelle et substantielle; son être est intellectuel et vivant[2]. Elle est donc toutes ces choses, l'unité formée de toutes ces choses[3].

Le substrat est un : les formes rationnelles, les manières d'être, λόγοι, sont différentes. Il ne faut pas par suite de l'identité des trois éléments conclure à l'identité des formes, ni de la différence des formes conclure à la différence du sujet. Le sujet est un : les formes diffèrent. Dans toutes les activités de l'âme ces trois éléments coexistent les uns avec les autres[4].

L'homme est donc essentiellement une âme, et une nouvelle preuve, c'est qu'il se sert de son corps comme d'un instrument : or ce qui se sert des organes est différent des organes et le tout est dans ce qui use des organes et non dans les organes mêmes. Le tout de l'homme est donc dans l'âme. Le corps est une chose extérieure à l'homme en tant qu'organe et est soumis à l'âme[5]. Tout ce qui est hors de l'âme est par cela même hors de l'homme[6]. C'est la doctrine d'Aristote, prétend Proclus, que toute âme dont les

[1] Procl., *in Alcib.*, III, 205. μία γάρ ἐστιν ἁπλότης ἐν αὐτῇ καὶ ὑπόστασις μία· καὶ οὔτε (τὸ εἶναι) οὔτε τὸ ζῆν ἐπακτὸν οὔτε τὸ νοεῖν.

[2] Il y a encore ici comme plus haut une lacune que complète également Ficin.

[3] Procl., *in Alcib.*, 206. καὶ πάντῃ οὖν ἐστι πάντα καὶ ἓν καὶ πάντων.

[4] Procl., *in Alcib.*, III, 206. τοὺς μὲν λόγους διαφόρους φυλάττωμεν, τὸ δὲ ὑποκείμενον ἕν. Διότι δή πανταχοῦ κατὰ τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς συνυφέστηκε τὰ τρία ταῦτα ἀλλήλοις.

[5] *De Prov.*, t. I, p. 34, c. 17. Alia enim organorum potentia, et alia eorum quæ debent uti organis. *In Alcib.*, II, p. 337. εἰ γὰρ τὸ χρώμενον ἕτερόν ἐστι τῶν ὀργάνων καὶ ἐν τῷ χρωμένῳ τὸ πᾶν ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς ὀργάνοις, καὶ τὸ ὅλον τοῦ ἀνθρώπου ἐν ψυχῇ ἐστι, τὸ δὲ σῶμα ἔξωθεν ὡς ὄργανον ὑπέστρωται τῇ ψυχῇ.

[6] *De Prov. et Fat.*, t. I, p. 70, c. 49. Quæ enim extra animam, non in nobis.

opérations n'exigent pas la mise en jeu des organes corporels, ait une substance différente du corps, étrangère au corps et séparable du corps[1]. Car si en admettant que les opérations de l'âme n'aient pas besoin du corps, nous rattachons sa substance au corps, l'opération sera supérieure à la substance, à la substance qui elle-même n'a pas besoin de ce qui lui est inférieur pour avoir ce qui a, suivant la nature, sa racine en lui. Mais c'est là une chose impossible, et s'il y a des opérations de l'âme qui n'ont pas besoin du corps, à plus forte raison, l'âme elle-même n'en a pas besoin pour ses opérations propres et naturelles[2], et sa substance, dont l'action elle-même est indépendante, est absolument séparée du corps. Notre être réel consiste en idées et en raisons[3]. L'âme est éminemment vie, κόσμος ζωτικός, un monde de vie[4].

La vie est éternelle. L'âme incorporelle, l'âme qui est la vie est donc incorruptible et immortelle[5].

Mais nous avons une autre âme qui est inséparable du corps : c'est l'âme sensitive et concupiscible. Comment pourrait-elle être pure du corps, quand c'est par le corps qu'elle est mue, et qu'elle éprouve des états qui lui sont communiqués par le corps? Toutes ces espèces de la vie sont irrationnelles et exercent leurs opérations naturelles avec le corps[6]. C'est cette âme qui porte le corps et lui communique, comme par un souffle, la puissance du mouvement, et c'est aussi cette âme qui est emportée par lui vers la nature phé-

[1] *De Prov. et Fat.*, t. I, p. 24, c. 10. Sume autem et hanc ab Aristotelis philosophia. Dicit enim ille (*de An.*, III, 5) : Omnem animam...

[2] *De Prov. et Fat.*, t. I, p. 25.

[3] Procl., *in Alcib.*, t. III, p. 144. τὴν οὐσίαν ἡμῶν ἐν εἴδεσι καὶ λόγοις ὑφεστηκυῖαν.

[4] Procl., *in Tim.*, 172, a. L'âme est un monde vital, beaucoup plus que le corps. πολλῷ πρότερον τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ κόσμος ἐστὶ ζωτικός καὶ ἕν ἐστι καὶ ἀριθμός.

[5] Procl., *Inst. theol.*, 186 et 187.

[6] *De Prov. et Fat.*, t. I, p. 25. Sed corporibus pro organis omnis virtus sensitiva... cum iis operatur circa propria sensibilia... simul moto et compatiens... sensu per corpus semper moto.

noménale en vertu de la sympathie, et voilà comment l'animal tout entier est mû[1].

Mais cette duplicité, qu'on peut porter avec Platon à une triplicité, ne touche pas la substance et l'essence de l'âme : elle ne regarde que ses fonctions ou puissances. Elle introduit le nombre dans l'âme : elle n'en détruit pas l'unité[2] parce que l'âme raisonnable, divine, communique à l'âme sensitive et passionnelle l'unité qui lui fait défaut et se l'assimile comme une partie de son essence propre. L'âme est donc en même temps unité et multitude, tout et parties, essence uniforme et polyforme[3]. Mais la pluralité est ramenée à l'unité et la variété à l'uniformité par l'harmonie; car si elle est forme et être réel, elle est aussi harmonie. La pluralité se manifeste en elle de beaucoup de manières : l'âme forme d'abord une triade composée de 1. l'essence, 2. la puissance, 3. l'activité, ἐνέργεια. L'essence est elle-même composée de la triade : 1. existence indépendante et déterminée, ὕπαρξις, 2. harmonie, et 3. forme. L'existence réelle à son tour comprend 1. l'*essence*, par où il faut entendre ici non pas l'un, genre de l'être, mais celui qui est formé du mélange de tous les éléments psychiques, 2. le même, ταὐτόν, et 3. l'autre, θάτερον. Dans l'acte de conscience, l'âme a conscience qu'en elle le

[1] Procl., *in Tim.*, 339, d. φέρει μὲν γὰρ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα δύναμιν ἐμπνέουσα κινήσεως, φέρεται δ'ὑπ'αὐτοῦ πρὸς τὴν γενεσιουργὸν φύσιν διὰ τῆς συμπαθείας.

[2] Procl., *In Tim.*, 172, a. καὶ ἕν ἐστι καὶ ἀριθμός.

[3] Procl., *In Tim.*, 190, b. ἕν ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ πλῆθος καὶ ὅλον, καὶ μέρη καὶ μονοειδὴς οὐσία καὶ πολυειδής. Mais si le nombre est dans l'âme, son essence est déjà par là même divisible, et si elle est une, elle est indivisible; elle n'est pas comme celle de la raison, dans laquelle essence. vie, pensée, ne sont qu'un,- ce qui fait que la raison est une; elle n'est pas divisible à l'infini, comme l'essence divisible dans les corps ; elle est une et non une, intermédiaire entre l'essence sans parties et l'essence divisée ; elle consiste en des termes déterminés par le nombre : elle est un nombre : μία ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς καὶ οὐ μία, ἐν ὅροις δὲ ὑφεστῶσα κατ'ἀριθμὸν ὡρισμένοις καὶ ἑστῶσιν, ἵνα καὶ ταύτῃ δεικνύηται ἀριθμὸς οὖσα ἡ ψυχή. La racine de ses parties est indivisible et réellement une, τὴν οἷον ῥίζαν τῶν ἑαυτῆς μερῶν ἀδιαίρετον ἔχουσα καὶ ὄντως μίαν.

sujet qui connaît, c'est-à-dire elle-même, est identique à l'objet connu, c'est-à-dire encore elle-même[1].

Cherchons maintenant à connaître la connaissance, les actes de l'âme par lesquels cette connaissance se réalise en nous et les facultés ou puissances qui produisent ces actes et qui ont leur racine, leur cause dernière, dans l'essence de l'âme de qui procèdent ces puissances par son être même[2]. L'âme nous apparaîtra alors éminemment comme une essence capable de connaître.

L'âme pensante, λογική, possède le désir, ὄρεξις, et la connaissance. Le désir a pour objet tantôt l'être, tantôt le devenir. Par le désir l'âme tantôt s'élève donc à Dieu, tantôt s'abaisse vers les choses phénoménales. Il en est de même de la connaissance : l'une de ses espèces, conforme au cercle du même, a pour objet les intelligibles ; la seconde, obéissant au cercle *de l'autre*, a pour objet les choses sensibles[3].

La vie morale de l'âme est triple : la première est celle qui discipline l'élément irrationnel, le ramène à l'ordre et à la justice, le dirige dans la voie du devoir[4] : c'est la volonté ou puissance morale ou raison pratique. La seconde est la vie de

[1] Procl., *Instit. theol.*, 15, 17, 42, 186 ; *in Alcib.*, t. II, p. 45 ; *in Tim.*, 229 ; *in Alcib.*, III, p. 145 ; *de Prov.*, ch. XII.

[2] Procl., *In Alcib.*, III, 145. « L'âme, en se repliant sur elle-même, aperçoit un acte, puis passe d'un acte à un autre acte, et arrive enfin à ce qui agit en elle, τὸ ἐνεργοῦν, c'est-à-dire à la faculté. Mais en même temps se manifeste, ἀναφαίνεται, le sujet lui-même, τὸ ὑποκείμενον, qui par son être, ὑπάρχον, engendre ses actes propres ; par l'intermédiaire de l'acte, on passe à la puissance, et de la puissance à l'essence ; car les facultés, δυνάμεις, sont les plus proches de l'essence ; en supprimant par la pensée la puissance, on peut lier immédiatement l'acte à l'essence. Mais ces distinctions sont purement théoriques. Les trois choses, l'essence, les puissances, les actes n'en font qu'une : elles pénètrent les unes dans les autres, σύνδρομα ἀλλήλοις ; car l'essence est un acte ; l'acte est substantiel ; l'essence devient intellectuelle par l'acte ; l'acte, en se réalisant et par sa propre perfection devient identique à l'essence ».

[3] Procl., *In Remp.*, 416, a.

[4] Procl., *in Tim.*, 10, a. La première partie du texte est altérée : j'adopte la correction de Taylor : πρώτη μὲν ἡ τὸν (ou plutôt τὸ) ἄλογον καταστέλλουσα καὶ κοσμοῦσα τῇ δικῇ καὶ κατευθύνουσα δεόντως.

l'âme se repliant sur elle-même, désireuse de se connaître dans la justice qui lui appartient à elle-même : c'est la conscience morale. La troisième est la vie de l'âme remontant à ses causes, τὰ αἴτια, et fondant en elles ses propres actes : c'est le perfectionnement moral de l'âme, fondé sur l'imitation de Dieu. La vie morale de l'âme s'identifie, au moins dans sa fin, avec sa vie intellectuelle. L'union de l'âme à Dieu ou au bien est une connaissance ; la connaissance de Dieu ou du bien est une assimilation à son essence.

Il n'est pas inutile à l'intelligence de la théorie de la connaissance de se rendre compte que les trois triades ne font qu'une seule idée, ἰδέα, et que l'âme est ainsi la forme des formes [1], ou encore la raison des raisons, λόγος ἐκ λόγων [2].

Ce n'est pas seulement par les éléments constituants de sa nature que le nombre s'introduit dans l'âme, mais encore par ses fonctions et ses puissances vitales et intellectuelles [3], et d'abord par les fonctions vitales, en vertu desquelles, indépendamment de sa volonté et par cela seul qu'elle est, elle communique au corps la vie et les mouvements vitaux. Je dis sans la participation de la volonté, car si cette espèce de vie dépendait de notre libre choix, l'animal serait promptement, à toute occasion, détruit, l'âme, dans ces circonstances, renonçant à toute association avec le corps [4].

La fin de l'âme est l'assimilation à la raison [5]; la fin de la

[1] Procl., *in Tim.*, 188, b. Alnsi, l'âme, τριαδική ἐστι... ἐκ τῶν τριῶν μία ἰδέα.

[2] Procl., *in Tim.*, 310.

[3] Procl., *in Parm.*, IV, 109. καὶ γὰρ τῶν ψυχῶν αἱ δυνάμεις διτταί, ζωτικαὶ μὲν ἄλλαι, γνωστικαὶ δὲ ἄλλαι. *In Tim.*, 340, c. La vie de nutrition et la vie de sensation sont dans l'âme irraisonnable la puissance de désirer et la puissance de connaître, τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ γνωστικόν. Car ce sont là les deux grandes divisions dans lesquelles nous répartissons toutes les facultés de l'âme, — à savoir les facultés vitales et les facultés de connaissance, τὰς μὲν ζωτικὰς εἶναι λέγοντας, τὰς δὲ γνωστικάς.

[4] Procl., *in Parm.*, IV, 7. Καὶ γὰρ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ πολλὰ κατὰ προαίρεσιν ἐνεργοῦσα δίδωσιν ὅμως τῷ σώματι ζωὴν αὐτῷ τῷ εἶναι... εἰ γὰρ ἦν καὶ ἡ τοιαύτη ζωὴ τῆς ἡμετέρας ἠρτημένη προαιρέσεως, ῥᾳδίως ἂν ἐκ πάσης περιστάσεως διελύετο τὸ ζῶον, τῆς ψυχῆς ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς καταψηφιζομένης πρὸς τὸ σῶμα κοινωνίας.

[5] Procl., *in Parm.*, V, 89. *In Alcib.*, t. III, p. 163. La science est le

raison est la vision de Dieu, c'est-à-dire un acte de l'âme par lequel elle connaît Dieu en s'unissant à lui, en devenant semblable à lui Les facultés de l'âme intellectuelle, que couronne et complète cette illumination, mais qui conditionnent ce-degré supérieur de la vie intellectuelle, de notre essence, qu'on peut appeler la fleur de l'âme et qui nous transporte au sein même de la divinité, les facultés de la connaissance sont évidemment pour l'homme les plus précieuses à cultiver et les plus importantes à connaître. Mais par quelle faculté l'âme arrive-t-elle à connaître les facultés de la connaissance et les actes de ces facultés ?

Nous l'avons déjà dit : l'âme humaine a une faculté qui lui est propre et qui la caractérise éminemment et essentiellement : c'est la conscience ou le pouvoir de se replier sur elle-même et par là d'agir sur elle-même pour diriger ses actes, de se connaître elle-même en étudiant ses actes et en les rapportant à leur cause, qui est son être et son essence ; et comme toute connaissance est et ne peut être qu'une assimilation du sujet à l'objet, nous comprenons ce qu'est l'ignorance. Il y a une double ignorance : d'abord ignorer simplement; puis croire savoir et ne pas savoir, ce qui constitue l'erreur, qui ressemble à la matière qui semble être tout mais n'en a que l'apparence[1]. Il y a des degrés dans l'ignorance : la vraie ignorance est l'ignorance de la cause et de la cause finale surtout ; car en chaque chose l'ignorance de la cause finale révèle et atteste l'imperfection de la connaissance des autres causes[2], parce que la cause finale est la cause princi-

vrai bien de l'âme. *In Parm.*, V, p. 311-318. L'ignorance, le plus grand des maux de l'âme. *In Remp.*, p. 378. Aller à la science, c'est aller à la vertu.

[1] Procl., *in Alcib.*, III, 34.

[2] Procl., *in Alcib.*, III, 53. ἀνήνυτον ἀποφαίνει καὶ τὴν τῶν ἄλλων αἰτίων διάγνωσιν. Proclus prétend (*in Tim.*, 80, b.) que Platon distingue 48 causes coopérantes, συναίτια (conf. *in Parm.*, V, 240), et Aristote 64. Lui-même en énumère 6 espèces :

1. La cause efficiente, ou démiurgique, τὸ ποιοῦν ou le ὑφ'οὗ.
2. La cause instrumentale, τὸ ὀργανικόν, ou le δι'οὗ.

pale, souveraine; elle est l'idée directrice de la chose créée;

3. La cause finale, τελικόν, ou le δι' ὅ.
4. La cause exemplaire, ou paradeigmatique, ou le πρὸς ὅ.
5. La cause formelle, l'idée, ou le καθ' ὃ.
6. La cause matérielle, le ἐξ οὗ ou ἐν ᾧ.

C'est par cette tendance à outrance vers la distinction la plus fine et la plus subtile des idées, qu'il arrive à reconnaître 6 espèces de νόησις, et 8 espèces d'idées avec des sous-espèces.

In Tim., 74, f. 1. La νόησις ἡ νοητή, identique à son objet, la pensée substantielle, οὐσιώδης ou αὐτοουσία.

2. La pensée qui lie la raison à l'intelligible, qui est vie et puissance et a pour caractère propre d'unir et de rapprocher les extrêmes.

3. La pensée qui est dans la raison, qui est son acte, mais n'est pas une faculté, ἐνέργεια... οὐδὲ δύναμις.

4. La pensée des raisons particulières, que chacun possède en même temps que la raison et l'intelligible; car toute raison individuelle a individuellement νοῦν, νόησιν et νοητόν, et c'est par là qu'elle est unie au tout intelligible et pense tout le monde intelligible.

5. La pensée de l'âme raisonnante; car de même que l'âme raisonnante s'appelle raison, la connaissance s'appelle pensée, pensée transitive, parce qu'elle a le temps lié par son essence à elle-même : ὡς γὰρ νοῦς λέγεται ἡ λογικὴ ψυχή, οὕτω καὶ ἡ γνῶσις αὐτῆς νόησις καὶ μεταβατικὴ νόησις καὶ τὸν χρόνον ἔχουσα συμφυῆ πρὸς ἑαυτήν.

6. La connaissance imaginative que quelques-uns appellent aussi pensée, comme on appelle l'imagination raison passive, νοῦς παθητικός, parce que cette connaissance, tout interne qu'elle est, connaît ce qu'elle connaît avec des types et des figures, μετὰ τύπων καὶ σχημάτων; car le caractère commun de toute connaissance, γνῶσις, est d'avoir l'objet connu au dedans de l'âme, et c'est là ce qui distingue la pensée de la sensation (*in Tim.*, 75, b.). Mais il ne faut pas admettre une pensée imaginatrice : car, par sa nature, elle est incapable de connaître l'être réel; elle ne connaît qu'avec des figures et des formes, telles que l'objet imaginable, tandis que l'être éternel est sans figure, ἀσχηματιστόν ἐστι (*in Tim.*, 75, b.).

In Parm., V, 240. Quant aux idées, si nous voulons en dérouler toute la série, τὴν τῶν ἰδεῶν σειράν, avant les idées en nombre il faut placer la cause unifiante et une, ἑνιαίαν, des êtres, l'être caché et ayant la forme de l'un qui est au-dessus de l'idée; de cet être procède :

1. Le nombre des idées les plus parfaitement unes, placées au-dessus de tous les ordres et organisations du second rang, ἐπὶ πάσας τὰς δευτέρας τάξεις καὶ διακοσμήσεις, car les premières de toutes les idées sont les intelligibles, τὰ νοητά.

2. Les secondes sont les intelligibles, mais comme résidant dans les intellectuels, ὡς ἐν νοεροῖς.

3. Les troisièmes sont les idées qui rassemblent et contiennent dans l'unité les touts, τὰ συνεκτικὰ τῶν ὅλων.

4. Les quatrièmes sont celles qui créent tous les intellectuels et les hypercosmiques.

5. Les cinquièmes sont les idées intellectuelles.

c'est en vue d'elle, τούτου ἕνεκα, que tout ce qui crée crée, que tout ce qui devient devient[1].

Les deux caractères communs de toute connaissance sont, comme nous le savons déjà, l'assimilation du sujet à l'objet, et le fait que l'âme qui connaît a au-dedans de soi, ἔνδον, l'objet qu'elle connaît, τὸ γνωστόν[2]. L'âme qui sait est semblable à la raison : elle saisit en acte l'objet connaissable comme la raison saisit l'intelligible[3]. Il y a pour l'âme deux sortes de connaissances : l'une inorganisée, ἀδιάρθρωτος, et vide de pensée, κατ' ἔννοιαν ψιλήν, l'autre organisée, scientifique, certaine[4]. Car il semble, dit Platon lui-même, que, en songe, nous connaissons tout et que ces mêmes choses, une fois réveillés, nous les ignorons. En effet nous possédons par essence les raisons des choses et pour ainsi dire nous respirons, ἀναπνεύομεν, les connaissances de ces raisons; mais nous ne les avons pas en acte et nous sommes incapables de les exprimer, de les exposer[5]. La connaissance

6. Les sixièmes sont les assimilatrices, τὰ ἀφομοιωτικά, par l'intermédiaire desquelles les choses secondes sont rendues semblables aux idées intellectuelles.

7. Les septièmes sont les idées absolues, ἀπόλυτα, et supra-célestes, qui ont la faculté de réunir les idées dispersées et disséminées dans le monde.

8. Les huitièmes et dernières sont les idées intra-cosmiques, ἐγκόσμια.

Celles-ci, à leur tour, se divisent en sous-espèces, d'une part en :

1. Intellectuelles ; 2. psychiques ; 3. physiques ou de la nature 4. sensibles, et d'autre part en :

1. Immatérielles ; 2. Matérielles, ἔνυλα.

Là s'arrête la procession des idées qui partant des intelligibles, apparaît d'abord à la limite des intelligibles et finit à la limite des sensibles.

[1] Procl., *in Alcib.*, l. l.

[2] Procl., *In Alcib.*, III, 105. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν, *et passim*. *In Tim.*, 74, f.

[3] Procl., *in Alcib.*, III, p. 34.

[4] Procl., *In Alcib.*, III, 34. Connaissance qu'il dit ailleurs dans le même ouvrage (éd. in-4°, 310) opérée par les ἐπιστημονικοὶ καὶ ἀνέλεγκτοὶ τῆς θεωρίας λόγοι, qu'il semble confondre avec la méthode déductive, αἱ ἀποδεικτικαὶ μέθοδοι.

[5] Procl., *in Alcib.*, III, p. 34. κατ' οὐσίαν μὲν ἔχοντες τοὺς λόγους καὶ οἷον ἀποπνέοντες τὰς τούτων γνώσεις, κατ' ἐνέργειαν δὲ καὶ κατὰ προβολὴν οὐχ ἔχοντες.

des idées, que nous avons en vertu de notre nature et de notre être même, aucun temps ne la précède : nous l'avons de toute éternité; au contraire la connaissance organisée et susceptible d'être formulée extérieurement, nous l'avons acquise à un moment du temps que nous pouvons déterminer[1]. La connaissance de la vérité existe bien en nous; mais nous sommes empêchés de la comprendre par l'assaut des passions de notre être phénoménal, c'est-à-dire, par l'oubli, l'opinion, la conjecture, οἴησις, les représentations trompeuses et les désirs immodérés. Pour pouvoir rentrer en nous-mêmes et nous connaître, il faut nous délivrer de ces obstacles et nous purifier de ces vices[2].

Car il y a des conditions morales nécessaires pour pouvoir acquérir la connaissance. Il faut fuir la multitude des désirs qui pour ainsi dire nous divisent dans les choses corporelles, et nous emportent tantôt à des plaisirs dépourvus de raison, tantôt à des actes contradictoires[3]; il faut fuir les sensations qui naissent avec nous et trompent notre entendement; les imaginations qui, par leurs figures multiples, diverses et mobiles, dispersent notre attention et troublent notre pensée; il faut fuir même les opinions, diverses à l'infini, qui regardent le plus souvent les choses du dehors, sont mêlées d'imagination et de sensation et contradictoires les unes aux autres, comme les représentations de l'imagination et de la sensation sont en conflit entr'elles et les unes avec les autres. Si nous voulons arriver à la vraie fin de la vie, la contemplation, la vision de Dieu, il faut monter à la science ; sans doute là aussi nous allons trouver la diversité et la multiplicité ; mais nous pouvons ramener à l'unité, d'une part toutes les propositions d'une même science, d'autre part toutes les sciences elles-mêmes. S'il y a là diversité, il n'y a pas opposition ni

[1] Procl., *in Alcib.*

[2] Procl., *in Alcib.*, III, 60.

[3] Procl., *in Alcib.*, III, 103. τότε μὲν ἐπὶ ἡδονὰς ἀλόγους, τότε δὲ ἐπὶ πράξεις ἀορίστους καὶ μαχομένας ἀλλήλαις.

contradiction, οὔτε στάσις οὔτε ἐναντίωσις; les propositions et les sciences inférieures se subordonnent aux supérieures et leur empruntent leurs propres principes. Toutes les sciences se ramassent donc en une seule, la science première et inconditionnée, πρώτην καὶ ἀνυπόθετον, à laquelle elles tendent toutes[1]. Il faut même dépasser cette science unique et renoncer désormais aux méthodes et aux exercices intellectuels, c'est-à-dire aux analyses, aux synthèses, à tous les procédés discursifs des sciences. Au-delà de la science il y a encore pour l'âme une autre vie, la vie de la pensée, qui consiste en intuitions immédiates et indivisibles de l'essence intelligible. Car la science n'est pas le sommet de la connaissance[2].

Avant la science et au-dessus d'elle, il y a la raison, ὁ νοῦς, non pas cette raison de l'âme qui en est l'élément supérieur, mais cette raison qui illumine l'âme en pénétrant en elle, et dont Aristote[3] a dit que c'est par elle que nous connaissons les termes derniers, et Platon qu'elle n'apparaît jamais que dans une âme[4]. Au-dessus de cette raison déjà divine, il faut éveiller en nous ce qu'on peut appeler la fleur de notre être, la réalité suprême de notre âme, ce par quoi nous tous sommes un et par quoi la multiplicité en nous est ramenée à l'unité. Là la connaissance est union ; la connaissance de Dieu est l'union avec Dieu; car toute connaissance est une assimilation[5]. Les objets de la science sont connus par la science;

[1] Procl., *in Alcib.*, III, p. 144. C'est notre âme qui produit d'elle-même toutes les sciences, parce qu'elle connaît et saisit en elle-même non seulement toutes les idées de la nature, mais toutes les idées divines, les intelligibles, τάτε θεῖα πάντα καὶ τὰ τῆς φύσεως εἴδη.

[2] Procl., *in Alcib.*, III, 105. οὐ γάρ ἐστιν ἐπιστήμη τῶν γνώσεων καὶ ἀκρότης... ἐπὶ τοῦτον τοίνυν τὸν νοῦν ἀναβάντες μετ'αὐτοῦ τὴν νοητὴν οὐσίαν θεασώμεθα ταῖς ἁπλαῖς καὶ ἀμερίστοις ἐπιβολαῖς.

[3] *Anal. Post.*, I et 3.

[4] Procl., *in Tim.*, 30, b. νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ συνιστάς.

[5] Procl., *in Alcib.*, III, 105. Nous participons alors du premier, par qui nous arrivons à connaître l'un et pour ainsi dire la fleur de notre essence, et suivant lequel surtout nous sommes unis au divin : τοῦ πρώτου (μετέχομεν), παρ'οὗ πᾶσιν ἡ γνῶσις κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ'ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα· τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν.

les intelligibles par la raison, les essences les plus unes des êtres par l'un de notre âme. C'est là de toutes nos actes le plus haut, le plus parfait; c'est par là que nous sommes divinisés[1].

[1] Procl., *in Alcib.*, III, 106. αὕτη τῶν ἡμετέρων ἐστιν ἐνεργειῶν ἡ ἀκροτάτη· κατὰ ταύτην ἔνθεοι γινόμεθα. Nous trouvons à peu près la même théorie des degrés de la connaissance dans le *De Prov. et Fato*, c. 20, p. 37. sqq. : Dicamus qui sunt et quales modi cognitionum. Le premier degré est celui de l'éducation qui est définie : *purgatio immensurationis passionum.* Le second est celui des sciences mathématiques qui partent d'hypothèses non démontrées, mais prises pour principes et considérées comme évidentes, dont le procédé scientifique est la méthode syllogistique, et dont les conclusions sont nécessaires. Mais comme elles ne démontrent pas leurs principes, qui restent obscurs, ces sciences n'atteignent pas la perfection de la connaissance : a perfectissima cognitione deficientes se ipsas ostendentes.

Le troisième degré de la connaissance de l'âme est celui qui nous ouvre la connaissance des principes, et qui emploie pour cela la méthode de division et de composition, qui fait de plusieurs un et un de plusieurs, ex uno multa facientem et e multis unum, et que Platon appelle θριγκός des sciences (*Rep.*, VII, 534). C'est la dialectique ou la philosophie. La dialectique, considérée comme la méthode universelle et complète de la science, repose sur quatre procédés : la faculté de définir, la faculté de diviser, la faculté de démontrer, la faculté d'analyser. (*In Parm.*, V, 284. ὑπὸ δὲ ταύτην μίαν καὶ ὅλην μέθοδον αἱ τέτταρες τελοῦσι δυνάμεις, ὁριστικὴ καὶ διαιρετικὴ, καὶ ἀποδεικτικὴ καὶ ἀναλυτική). Pour définir, il faut d'abord déterminer l'objet à définir par la division, qui permet de le distinguer de tous les autres. La définition fixe dans une proposition l'idée que nous avons de la chose, et qui doit être sa raison d'être, sa cause finale. Sur cette définition s'appuient la démonstration, qui de la cause tire l'effet et s'appuie toujours sur une idée plus générale, et l'analyse, qui de l'effet conclut à la cause (*In Parm.*, V, 255, 256, 257, 258).

Le quatrième degré est celui par lequel nous connaissons intuitivement, sans méthode logique, les idées dernières : *quo terminos cognoscimus.* Ces idées générales ne sont pas susceptibles d'être démontrées : elles font partie de notre esprit qui en est la synthèse vivante. Si elles devaient être démontrées, ce serait au moyen d'une idée plus générale encore, et on irait ainsi à l'infini. Ces idées, ou intuitions intellectuelles, sont des vérités du sens commun ; elles peuvent être fausses ; c'est pourquoi on doit les examiner, les vérifier, mais on ne peut les démontrer. Sur elles seules, et non sur les connaissances produites par la sensation, repose la science, qui n'est que l'art de composer et de décomposer les idées, de faire un de plusieurs et plusieurs de un. (*In Parm.*, VI, 66. *Id.*, VI, 106. *De Provid.*, ch. 4. *In Parm.*, V, 255. *In Tim.*, 31, 236, 256, 258).

Le cinquième degré, auquel Aristote n'a pas su s'élever, est celui de la folie divine, « μανίαν hanc divinam, qui est ipsum imum animæ », et dans lequel l'âme n'éveille plus en elle la partie intellectuelle, mais

Mais avant de s'élever et pour pouvoir s'élever jusqu'aux causes premières, il faut d'abord que l'âme prenne, comme nous l'avons dit, connaissance d'elle-même, de son essence qui se manifeste par des actes et qui consiste en raisons et en idées; mais ces actes et ces raisons ont des causes; ces causes sont ses puissances, les puissances qu'elle a reçues en partage et que nous allons maintenant rechercher, déterminer et énumérer [1].

On distingue dans l'âme, comme nous l'avons vu, deux grandes classes de facultés déterminées par leurs objets [2] : les facultés rationnelles, λογικαί, qui ont pour objet les intelligibles, et les facultés irrationnelles qui ont pour objet les choses sensibles. Si l'objet détermine la faculté particulière, il ne détermine pas la nature de la connaissance, qui est caractérisée par la nature des sujets connaissants. Le même objet est connu par Dieu sous le mode de l'unité ; par la raison, sous le mode de l'universalité ; par l'entendement discursif, sous le mode de la généralité ; par l'imagination, sous le mode de la figure; par la sensation, sous le mode passif. Le sujet connaît comme il est, ὡς εἰσιν, οὕτως καὶ γιγνώσκουσιν [3].

Les facultés irrationnelles sont les images, εἰκόνες, des facultés rationnelles. Leur caractère commun est de ne pas pouvoir contempler l'être même, parce qu'elles ne peuvent

l'unit à l'un : hoc coaptantem uni. Là, elle se dépasse elle-même en tant qu'intelligence, *superintelligens :* elle devient étrangère à elle-même et à tout le reste; elle se ferme à la connaissance; elle s'enferme dans le silence. « Fiat igitur (p. 42, ch. 24) unum ut videat τὸ unum, magis autem ut non videat τὸ unum. Videns enim, intellectuale videbit, et non supra intellectum et *quoddam* unum intelliget, non τὸ unum. Hanc... divinissimam entis operationem animæ aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans se ipsum non ab exterioribus motibus sed ab interioribus, Deus factus, utanimæ possibile, cognoscit solum modo qualiter Dii omnia indicibiliter cognoscunt... Tot quidem sunt cognitionum species apud nos ad quas utique respicientes, possibile solvere et quæcumque de eo quod est scire animam hic veritatem et de non scire.

[1] Procl., *in Alcib.*, III, p. 145. τὰς δυνάμεις ἃς ἔλαχε.

[2] Procl., *in Tim.*, 76, d. διορίζων τὰς γνώσεις τοῖς γνωστοῖς.

[3] Procl., *in Tim.*, 107, b.

même pas voir l'universel, le général[1] : ce sont l'imagination qui est l'image de la raison; la sensation qui est l'image de l'opinion; car l'opinion, ἡ δόξα, diffère d'un côté de la perception sensible, de l'autre de la raison pure[2]; la passion violente, image du désir supérieur et noble, la concupiscence, ἡ ἐπιθυμία, image du désir inférieur qui nous rabaisse au devenir[3]. La sensation connaît, mais elle ignore l'essence et ne comprend pas les causes de ce qu'elle connaît[4]. Il y a trois formes de la sensation :

1. La première est la sensation qui est produite par des états passifs imprimés violemment en nous : c'est une vie de l'âme engagée dans la matière et qui ressemble à une vie corporelle[5]. Elle nous fait connaître les objets extérieurs qui nous frappent, et elle produit en nous cette connaissance par les organes sensoriels; elle ne s'appartient pas à elle-même, c'est la connaissance d'une autre chose et dans une autre chose[6], mais pour celui qui en use; elle se mêle aux masses matérielles, et la connaissance de ce qu'elle connaît est toujours accompagnée d'une impression passive[7].

[1] Procl., *in Tim.*, 75, b. ὅλως οὐδεμία γνῶσις ἄλογος αὐτὸ ὂν δύναται θεωρεῖν, εἴγε μηδὲ τὸ καθόλου πέφυκεν ὁρᾶν.

[2] Procl., *in Tim.*, 76, f. λογικὴ μὲν γάρ ἐστι γνῶσις, ἀλλὰ συμφέρεται πρὸς τὴν ἀλογίαν... λόγος οὖσα ὡς πρὸς αἴσθησιν, ἄλογός ἐστιν πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν ὄντως ὄντων.

[3] Procl., *in Remp.*, 416, a.

[4] Procl., *in Tim.*, 76, c. οὐσίας ἐστὶν ἀγνὼς ἡ αἴσθησις καὶ τῆς αἰτίας ὧν γιγνώσκει παντελῶς ἀμαθής.

[5] Procl., *in Tim.*, 324, a. τὴν ἐκ βιαίων παθημάτων αἴσθησιν, σωματοειδῆ ζωὴν καὶ ἔνυλον.

[6] Procl., *in Parm.*, V, 25. ἀτελὴς οὖσα γνῶσις καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ οὐχ ἑαυτῆς.

[7] Procl., *in Tim.*, 324, a. μετὰ πάθους ἃ γιγνώσκει γιγνώσκουσαν. Id., *id.*, 76, d. : « Chaque sens connaît la modification passive que l'objet sensible fait éprouver à l'animal; par exemple, si on nous présente une orange, la vue connaît par l'impression faite sur l'œil qu'elle est rouge, l'odorat par les narines qu'elle a une agréable odeur, etc. Mais qu'est-ce qui dit que c'est une orange ? Aucun des sens particuliers; car chacun d'eux a son sensible propre et le tout n'est pas son objet. Ce n'est pas non plus le sens commun, ἡ κοινὴ αἴσθησις, qui ne juge que les différences des impressions passives, mais ne peut savoir que le tout a telle essence. C'est donc une faculté supérieure aux sensations,

Car il ne faut pas croire que toute impression passive qui se produit dans l'animal donne une sensation d'elle-même : il y a des impressions obscures, confuses, qui ne laissent pas trace d'elles-mêmes. Celles-là seules sont accompagnées de conscience, qui ébranlent profondément l'animal. Les mouvements qui se passent dans l'âme n'arrivent pas tous au corps : il y en a qui appartiennent exclusivement à l'âme et qui par là sont intellectuels, et les mouvements qui se passent dans le corps n'arrivent pas tous jusqu'à l'âme, parce que leur faiblesse les rend impuissants à mouvoir l'âme[1]. Toutes les impressions passives ne produisent donc pas sensation : il n'y a que celles qui sont assez fortes pour produire un ébranlement dans l'organisme[2].

Cette première forme de la sensation peut s'appeler mortelle, θνητοειδής; elle est divisible, engagée dans la matière et n'accomplit son acte de jugement, de discrimination, que mêlée aux impressions passives. En un mot elle est passive, παθητική.

Il est une autre forme de la sensation, supérieure à celle que nous venons de décrire et qui a son siège dans le premier véhicule éthériforme, πρῶτον ὄχημα, de l'âme : comparée à la première, c'est une connaissance immatérielle, pure, échappant à la passivité, ἀπαθής, existant par soi, αὐτὴ καθ 'ἑαυτήν; mais elle n'est pas cependant affranchie de figure, μορφή, parce qu'elle aussi a quelque chose du corps et a en lui son fondement, τὴν ὑπόστασιν. Cette sensation a la même nature que l'imagination; par leur être, elles sont identiques; mais quand la faculté se porte au dehors elle s'appelle sensation; quand elle demeure intérieure et qu'elle voit les

et cette faculté, c'est l'opinion qui, par là, se manifeste comme faculté rationnelle, λογικὴ μὲν γὰρ ἐστι γνῶσις ».

[1] Qui ne reconnaît la théorie de Leibniz des perceptions insensibles, qui, quoique obscures, n'en sont pas moins réellement présentes et actives. (*Nouv. Essais s. l'Entend.*, ed. Erdm., p. 197).

[2] Procl., *In Tim.*, 327, a. γίγνεται οὖν αἴσθησις οὐκ ἐκ πάντων παθημάτων, ἀλλὰ τῶν βιαίων καὶ σεισμὸν πολὺν ποιούντων.

formes et les figures dans le pneuma qui lui sert d'enveloppe, elle s'appelle imagination; mais elle garde le caractère de sensation parce qu'elle se divise dans le pneuma[1]. Si l'opinion est le fondement inférieur, βάσις, de la vie rationnelle, l'imagination est la limite supérieure, le sommet de la vie irrationnelle; elles sont liées l'une à l'autre, mais l'inférieure reçoit ses forces de la faculté supérieure. La sensation qui est intermédiaire entre la vie irrationnelle et la vie rationnelle, ne reçoit pas les types intelligibles, mais elle reçoit seulement les formes des choses externes; cependant elle aussi est générale, commune, κοινή[2], et ne connaît le sensible que passivement, παθητικῶς. Ainsi il y a trois formes de la sensation : l'une qui est active et non passive, et cependant commune : c'est l'imagination suprasensible[3]; tout ce que la sensation connaît sous un mode matériel, ἐνύλως, se trouve à l'état plus immatériel dans l'imagination, φαντασία; l'autre qui est passive et commune, c'est l'imagination sensible; une troisième, qui est divisée par les organes sensoriels et d'après

[1] Procl., *in Parm.*, V, 20. La connaissance des corps, qu'on l'appelle sensation ou imagination, ne saisit pas la vérité des choses; elle n'atteint pas l'essence des choses, ne voit rien d'universel ni même de général : elle saisit tout ce qu'elle sait sous une figure, sous une forme, et individuellement, θεωρεῖ... πάντα ἐσχηματισμένα, πάντα μεμορφωμένα, πάντα μερικά. *In Tim.*, 77, a. La sensation est la faculté caractéristique de toute la vie irrationnelle. Tandis que la colère et la concupiscence sont encore capables d'écouter la raison et de se soumettre à ses ordres, la sensation reste sourde aux leçons de la raison. Celle-ci a eu beau lui dire mille fois que le soleil est plus grand que la terre, la vue n'en voit pas moins le soleil grand comme une coudée. La sensation ne *sait* pas même ce qu'elle connaît, οὐδὲ αὐτὸ ὃ γινώσκει οἶδεν; car elle ne connaît pas l'essence; elle sait que ceci est blanc et ne sait pas ce que c'est que la blancheur.

[2] Procl., *in Tim.*, 327, b. καθόσον δὲ μερίζεται περὶ τὸ πνεῦμα, αἴσθησις.

[3] C'est-à-dire elle juge les différences des sensations particulières, elle a pour objet tous les sensibles, et non un sensible propre limité et fixé par un organe propre : elle est une et non divisée selon les divers appareils sensoriels. Les trois formes sont donc : la sensation purement sensation; la sensation qui est en même temps représentation sensible; la sensation qui est imagination supérieure, parce que c'est un acte interne, une vision au-dedans, ἔνδον μένουσα.

[4] Procl., *In Alcib.*, III, 43.

ces organes n'est pas une, οὐ μία, et est passive, ἐμπαθής et διῃρημένη.

L'une a son siège dans le premier véhicule ; l'autre dans la vie irrationnelle ; la troisième dans l'*animation* du corps, ἡ δὲ τῆς ἐμψυχίας τοῦ σώματος[1].

La raison, qui est toute notre essence[2], a aussi trois[3] formes ou degrés dont la première, qui est son degré inférieur, est l'opinion, ἡ δόξα. Tout ce que l'opinion connaît sans en connaître la cause, la science, ἡ ἐπιστήμη, διάνοια, λόγος μεταβατικός, μεταβατικῶς ἐνεργῶν, l'entendement discursif, réfléchi, second degré de la raison raisonnante, le connaît avec sa cause[4] ; car les formes supérieures en toutes choses comprennent suivant un mode supérieur et distinct toutes les connaissances contenues dans les formes inférieures[5]. Enfin le troisième et suprême degré est la raison pure, νοῦς, ou la pensée pure, νόησις, qui est le point culminant et le plus indivisible de notre être ; c'est cette raison qui par une intuition immédiate, αὐτοπτικῇ ἐπιβολῇ, saisit l'être réel, touche l'intelligible et s'unit avec la raison divine démiurgique, tandis que l'opinion reste ambiguë et n'est pas si éloignée de la vie irrationnelle. Mais la raison discursive, procèdant par la méthode syllogistique, est composée et n'a pas de contact immédiat avec l'essence intellectuelle du démiurge intellectuel[6].

[1] Procl., *in Tim.*, 327, c.

[2] Procl., *in Tim.*, 75, e. πᾶσα δὲ ἡμῶν ἡ οὐσία λόγος ἐστίν.

[3] Parfois (*De Prov. et Fat.*, c. 20), Proclus en compte quatre : le premier est l'opinion ; le deuxième, la connaissance mathématique ; le troisième, la dialectique ; le quatrième, la raison pure. La réminiscence est aussi mentionnée, mais en passant (*In Tim.*, 59, b), et elle est définie, non pas le passage d'images à leurs paradigmes, mais le passage de notions générales à des actes particuliers : ἡ γὰρ ἀνάμνησις αὕτη, οὐκ ἔστιν ἀπὸ εἰκόνων ἐπὶ τὰ παραδείγματα μετάβασις, ἀλλ'ἀπὸ τῶν καθολικῶν ἐννοιῶν ἐπὶ τὰς μερικωτέρας πράξεις.

[4] Procl., *in Tim.*, 75, e. λέγεται δὲ αὖ καὶ ἄλλον τρόπον ὁ μὲν δοξαστικὸς (λόγος), ὁ δὲ ἐπιστημονικός, ὁ δὲ νοερός· ἐπεὶ γάρ ἐστιν ἐν ἡμῖν καὶ δόξα καὶ διάνοια καὶ νοῦς — λέγω δὲ νοῦν ἐν τούτοις τὸ τῆς διανοίας ἀκρότατον.

[5] Procl., *in Alcib.*, III, 43.

[6] Procl., *in Tim.*, 92, d. ἡ κατὰ τὴν ἐπιβολὴν τὴν αὐτοπτικὴν καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ νοητοῦ καὶ τὴν ἕνωσιν τὴν πρὸς τὸν δημιουργικὸν νοῦν... ἡ δοξαστικὴ

Enfin au-dessus de la raison il y a dans l'âme une faculté qui la dépasse, qu'Iamblique avait appelée l'élément divin de l'âme et que Proclus appelle la fleur de notre être, οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν [1].

De même que nous participons à la raison par la raison démiurgique, à l'intelligible intellectuel par une sorte d'attouchement, de même nous participons à Dieu, d'où nous tous nous recevons la connaissance, par l'un. Cette faculté de l'âme, supérieure à la raison qui est en nous et constitue notre essence propre, c'est la folie divine, μανία, l'inspiration d'en haut, ἐνθουσιασμός, l'extase qui nous fait sortir de nous-mêmes, l'unité en chacun de nous, la participation mystérieuse de notre moi à la source des nombres universels et unifiants [2]. C'est par ce mode particulier de connaissance, par ce degré éminent de la vie supérieure de l'esprit que l'âme s'élance au-dessus d'elle-même, devient semblable à l'objet divin qu'elle aspire à connaître, se lie à lui, fond sa propre lumière avec la lumière d'en haut et rattache ce qu'il y a de plus un en elle à l'un même, qui dépasse toute essence et toute vie [3].

De ces quatre formes de la raison, Proclus a eu l'occasion précédemment de s'expliquer sur trois. La seule sur laquelle il y ait encore ici à s'étendre est l'opinion. Elle est la limite inférieure de toute la vie raisonnable et se lie à la partie supérieure de la vie irrationnelle ; elle contient les raisons des choses sensibles, ce qui est connaître leur essence, mais elle n'en connaît pas les causes [4]. La raison discursive con-

εὕρεσις (τῆς ἀληθείας) ἀμφίβολος... καὶ οὐ πόῤῥω τῆς ἀλόγου ζωῆς... ἡ ἐπιστημονική... συλλογιστική... καὶ σύνθετος καὶ οὐκ ἐφάπτεται τῆς τοῦ νοεροῦ δημιουργοῦ νοερᾶς οὐσιας.

[1] Procl., *Theol. plat.*, I, 3. *In Alcib.*, III, 105.

[2] Procl., *In Tim.*, 261, a. « Il n'y a pas d'autre manière de concevoir que l'âme ou la raison ait une conception parfaitement pure, ἐξῃρημένως, et antérieure à toute expérience, προνοεῖν, que d'admettre sa participation à la divinité et à la vie divine.

[3] Procl., *in Remp.*, 399, m.

[4] Procl., *in Tim.*, 76. C'est l'opinion qui, à l'aspect d'un objet sen-

naît à la fois l'essence et la cause ; la sensation ne connaît ni l'un ni l'autre ; l'opinion est donc placée au milieu, parce qu'elle connaît, par les raisons qui sont en elle, les raisons des choses, et qu'elle en ignore les causes ; autrement la raison droite, ἡ ὀρθὴ δόξα, ne diffèrerait pas de la science, tandis que la raison, même droite, connaît le ὅτι, et la science seule est capable de comprendre la cause du fait. D'un autre côté la sensation qui elle aussi est un intermédiaire entre l'organisme sensoriel, αἰσθητήριον, et l'opinion, se rattache également à ce dernier. L'appareil sensoriel ne saisit l'objet qu'en éprouvant une modification passive, μετὰ πάθους ; c'est pourquoi il est détruit par l'excès de force de ces objets ; tandis que l'opinion a une connaissance pure de passivité, la sensation participe à la passivité dans une certaine mesure ; mais elle est active parce qu'elle renferme un élément capable de connaissance en tant qu'elle a sa racine et son fondement dans l'opinion, est illuminée, ἐλλάμπεται, par elle, et d'irrationnelle qu'elle est par elle-même devient en quelque sorte raison, λογοειδής. C'est à cette sensation que se termine la série des facultés capables de connaître, qui commence par la faculté de la pensée non discursive, ἀμεταβατός, supérieure à la raison réfléchissante, λόγος. La raison réfléchissante occupe ainsi le second rang ; le troisième est pris par l'opinion, qui est la connaissance rationnelle du sensible, ἡ κατὰ λόγον γνῶσις τῶν αἰσθητῶν ; le quatrième appartient à la sensation qui est la connaissance irrationnelle des mêmes objets. Car la raison discursive, intermédiaire entre la pensée pure et l'opinion, est la faculté de connaître les idées moyennes[1], qui ont besoin d'une puissance de tension de l'âme, plus faible qu'il n'est nécessaire dans la pensée, mais plus énergique que pour l'opinion[2].

sible, dont les sens particuliers lui ont fait connaître les propriétés particulières et séparées, juge le tout et prononce que le tout a telle essence.

[1] Procl., *in Tim.*, 76, d. τῶν μέσων ἐστιν εἰδῶν γνωστική.

[2] Procl., *in Tim.*, 76, d.

La vie de l'âme douée de raison n'est pas renfermée dans l'exercice et l'activité de ses facultés de connaître. Il y a en elle une autre forme de l'activité, c'est le désir et la volonté libre, qui nous portent tantôt vers l'être réel, τὸ ὄν, tantôt vers le devenir. De même la vie de l'âme irrationnelle a aussi une activité propre, qui a deux formes, la passion proprement dite, θυμοειδὴς δύναμις, image du désir supérieur, et la concupiscence, ἡ ἐπιθυμία, image du désir inférieur qui nous rabaisse vers les choses phénoménales [1].

Parlons d'abord du désir sensible. C'est, comme la sensation, une vie quasi corporelle, σωματοειδής ; c'est cette puissance qui reconstitue et répare constamment le tissu de notre corps ; c'est par elle et en elle que se manifestent le plaisir et la douleur corporels ; car les autres parties de l'âme, la raison et la colère, connaissent aussi ces affections [2] ; c'est là ce qui donne à cette vie son caractère spécifique : elle est affective, c'est-à-dire nous fait connaître les sentiments du plaisir et de la douleur et leurs congénères. Mais c'est le désir sensuel qui nous fait connaître les plaisirs et les douleurs du corps ; car le mouvement contraire à la nature, la privation de la vie [3] engendre la douleur ; le mouvement en sens inverse, conforme à la nature et en harmonie avec la vie, produit le plaisir ; dans l'un la vie se resserre et se contracte ; dans l'autre elle se distend et pour ainsi dire s'épanche [4]. Ces deux sentiments fondamentaux sont les sources, par leur mélange, de toutes nos autres affections et par exemple de l'amour, qui est un mélange de plaisir et de douleur ; car il y a amour même des choses absentes, et en tant que

[1] Procl., *in Remp.*, 355, a ; 416, a.

[2] Procl., *in Tim.*, 327, c. καὶ γὰρ ἐν λόγῳ καὶ ἐν θυμῷ λάβοις ἂν ἡδονὰς καὶ λύπας. Il y a ainsi de saints désirs qui nous excitent à la philosophie et sont étrangers à la sensation (*in Remp.*, 416, a.).

[3] Procl., *in Tim*, 327, c. ἡ στέρησις τῆς ζωῆς. Le mot privation est pris ici dans le sens d'une diminution dans l'intensité de la vie, et non d'une suppression, d'une négation complète : c'est simplement l'opposé de ἡ πρὸς τὴν ζωὴν ἐνάρμοσις.

[4] Procl., *in Tim.*, συστελλόμενον... ἢ διαχεόμενον.

l'objet aimable s'offre en idée à l'amour, il y a plaisir, et en tant qu'il ne s'y offre pas encore ou ne lui est pas réellement en acte présent, il y a un mélange de douleur. On peut caractériser par l'amour toute la vie concupiscible, parce que cet état affectif, qui est un mélange de douleur et de plaisir, est ce qu'il y a de plus intense en elle.

La colère est la troisième[1] forme de la vie affective; elle est aussi une vie, mais une vie qui crée dans le corps ce qui le fait souffrir et le trouble; car la crainte de le voir détruit, trouble l'âme. On peut observer dans cette affection l'excès et le défaut, par exemple la hardiesse et la lâcheté, et ce qui s'ensuit; les ambitions, les rivalités et tout ce qui accompagne les aspirations violentes vers les choses mortelles; c'est de cette vie toute de passion que l'âme supérieure se sert pour mouvoir le corps.

Voilà donc les trois facultés dont l'activité a pour objet le monde du devenir, exposées dans leur ordre de procession[2]. Aussitôt que le corps est créé, il participe à la sensation, car il n'aurait ni la vie ni le désir, s'il n'était pas capable de sensation. En effet tous les désirs sont accompagnés de sensations, mais les sensations ne sont pas toutes accompagnées de désirs. C'est pourquoi on caractérise l'animal plutôt par la faculté de sentir que par la faculté de désirer. Après la sensation se manifeste la faculté d'éprouver le plaisir et la douleur, qui se rattache, en ce qui concerne le corps, au désir sensuel; après le désir sensuel et avec la progression de l'âge apparaît la colère, l'excitabilité morale, faculté qui caractérise les êtres supérieurs; car les plus matériels des animaux dépourvus de raison vivent par le désir sensuel (l'appétit) et par-

[1] La première, pour Proclus, est la sensation, qui, quoiqu'essentiellement connaissance, a des rapports avec les mauvais désirs qu'inspire à l'âme la connaissance des choses matérielles (*In Tim.*, 82); la deuxième est l'ἐπιθυμια; la troisième, le θυμός. Ces deux dernières sont des désirs, ὀρέξεις. *In Remp.*, 415.

[2] Procl., *in Tim.*, 327, d. τάξιν δὲ ἔχουσι τοιαύτην κατὰ τὴν γενέσεως πρόοδον.

ticipent au plaisir et à la douleur ; ceux qui sont plus parfaits connaissent une vie supérieure, la vie de l'irritation morale. Mais au-dessus de ces désirs, comme au-dessus de la sensation, il y a dans le πνεῦμα de l'âme une puissance qui est comme la limite supérieure, la forme parfaite, ἀκρότης, de cette vie du désir : c'est la force motrice du pneuma de l'âme, qui garde et maintient l'essence de ce pneuma, tantôt se répandant et se divisant elle-même, tantôt se ramassant dans son principe essentiel, sa limite supérieure, et mesurée par la raison[1].

Bien que ces deux dernières parties de l'âme aient cela de supérieur à la sensation qu'elles écoutent parfois la raison que la sensation n'entend jamais, elles sont toutefois assez faibles pour ne pas tendre toujours à l'être et au bien[2] et pour entraîner l'homme vers le corporel, vers le devenir, pour lequel l'âme a un penchant inné. C'est ce penchant de l'animal mortel que l'homme porte en lui qui est la cause des maux qui le frappent[3] ; c'est là le mal même, le mal essentiel ; c'est ce penchant qui a fait descendre l'âme dans un corps et cette union avec le corps met l'âme en contradiction avec sa vraie essence, qui consiste à être unie avec Dieu, la fait entrer dans le système de la nature et l'assujettit à ses lois fatales. Le mal n'est pas la maladie ou la pauvreté ni rien des choses telles, mais c'est la malice de l'âme, l'intempérance de ses désirs, la lâcheté de son cœur, et de tous ces vices, nous sommes nous-mêmes la cause[4].

[1] Procl., *in Tim.*, 327, e. ἔστι τις αὐτῶν ἐν τῷ πνεύματι τῆς ψυχῆς ἀκρότης ὁρμητική τις δύναμις καὶ κινητικὴ μὲν τοῦ πνεύματος, φρουρητικὴ δὲ καὶ συνεκτικὴ τῆς οὐσιας αὐτοῦ, ποτὲ μὲν ἐκτεινομένη καὶ μερίζουσα ἑαυτὴν, ποτὲ δὲ εἰς ὅρον καὶ τάξιν ἀγομένη καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μετρουμένη. Je lirais volontiers σώματος au lieu de πνεύματος. Mais aucun manuscrit n'autorise cette leçon à laquelle j'ai dù plier le texte, aux dépens peut-être de la logique.

[2] Procl., *in Tim.*, 229, a. « Le mouvement de la vie va au bien ; le mouvement de la pensée va à l'être. »

[3] Procl., *in Tim.*, 325, b. τῶν κακῶν ἑαυτῷ τὸ θνητὸν ζῶον αἴτιον.

[4] Procl., *in Tim.*, 335, c. τούτων δὲ ἡμεῖς ἑαυτοῖς αἴτιοι.

Car nous sommes libres et maîtres de nous porter vers les biens et de nous éloigner des maux[1]. La nécessité, qui, par suite de notre union volontaire quoiqu'innée avec le corps, pèse sur l'âme, limite sa liberté, τὸ αὐτεξούσιον, mais ne la détruit pas[2].

L'âme humaine est libre : la liberté est un des caractères distinctifs de son essence, à savoir le pouvoir de choisir, c'est-à-dire de repousser telles choses, d'agréer et de consentir à telles autres. Tout ce qui arrive n'est pas exclusivement l'effet de l'ordre de l'univers ni de nos appétits irraisonnables ; l'âme reste maîtresse de choisir, quoiqu'elle ne soit pas maîtresse de l'ordre de l'univers [3]. Elle a dans son essence même cette double inclination, vers le bien et vers le mal, puissance d'élection par laquelle nous sommes par nature capables de choisir l'un ou l'autre.

Toute puissance de l'âme est rationnelle ou irrationnelle ; mais la vie irrationnelle est privée de toute liberté de choisir : la puissance de choisir appartient donc à la raison. Toute puissance rationnelle, comme toute puissance irrationnelle, est ou cognitive ou appétitive ; mais le choix est un désir, une sorte d'appétit, et tout appétit se tourne ou vers le bien réel ou vers le bien apparent ; or l'expérience de la vie morale nous prouve que notre choix ne se porte pas exclusive-

[1] Procl., *in Tim.*, 335, c. κύριοι μέν ἐσμεν.

[2] Procl., *in Tim.*, 335, b. « Plus le libre αὐτεξούσιον se particularise, plus s'affaiblit sa puissance ». La sphère de la liberté morale est donc élastique ; les limites s'en élargissent et s'en rétrécissent par l'usage même que nous en faisons, et non seulement elles sont mobiles et se déplacent, mais elles sont vagues et incertaines même pour la conscience. Il n'est guère d'action morale où nous puissions dire que nous avons été absolument libres ou que nous n'avons pas été absolument libres de la faire ou de ne la pas faire. Et cette incertitude est un bien ; elle nous invite à ne pas être trop sévères pour les autres et trop indulgents pour nous-mêmes.

[3] *De Prov.*, c. 28. Non ergo oportet quæ fiunt omnia remittere ad solum ordinem universi, sicut neque ad nostrum impetum : neque rursum sequestrare animam a dominis electionum, in hoc ipso esse habentem, scilicet in præligere solum, et hæc quidem declinare, iis autem accurrere, quamvis in iis quæ fiunt non sit domina universi.

ment vers l'un ou vers l'autre : le libre arbitre est donc la puissance de choisir entre les contraires[1]. Ainsi le libre arbitre est la puissance rationnelle appétitive des biens réels et des biens apparents ; elle conduit l'âme aux deux contraires, et la fait, par là, monter ou descendre, pécher ou bien vivre[2].

C'est là ce qui fait la différence caractéristique de l'homme ; car les âmes des Dieux, caractérisées par la raison, exemptes de la fatalité[3], choisissent toujours, par suite de leur supériorité, le vrai bien ; les animaux que la sensation gouverne uniquement, par suite de leur infériorité, choisissent toujours les biens apparents. Nous occupons une place intermédiaire, déterminée par le libre arbitre : *Medii autem nos in electione fixi*[4].

Mais de quoi sommes-nous les maîtres ? Assurément nous ne le sommes pas des évènements qui sont produits nécessairement par les lois de la nature ou de l'ordre universel. Nous ne sommes maîtres que de nous-mêmes, des mouvements et des directions de nos résolutions intérieures et de nos appétits[5]. Le libre arbitre est contenu et enveloppé par la Providence ; il est mû et déterminé, mais déterminé et mû d'en haut : c'est dans ce cercle immense qu'il tourne comme autour de son centre[6]. Il ne faut donc pas dire que le libre arbitre de l'homme n'a d'autres limites que celles

[1] Procl., *in Alcib.*, II, 302. L'idée est présentée sous la forme mythique comme il suit : les dieux proposent aux âmes les différents genres de vie : les âmes choisissent.

[2] *De Provid.*, 47 et 48.

[3] Procl., *in Tim.*, 335, b. ἐπὶ δὲ τῶν θείων ψυχῶν καὶ δαιμονίων ἀπόλυτος ἦν ζωὴ καὶ ἀφέτη καὶ ῥᾴστη καὶ πάσης ἀνάγκης ἐξῃρημένη.

[4] *De Prov.*, 48. Et secundum hanc potentiam et a divinis differimus et a mortalibus : utraque enim sunt insusceptiva ejus quæ ad ambo inclinationis : hæc quidem in bonis veris solum modo locata, propter excellentiam ; hæc autem in apparentibus, propter defectum. Quoniam et hæc quidem intellectus characterizat, hæc autem sensus.

[5] *De Prov.*, 27. Ubi alibi dicemus τὸ in nobis, quam in nostris interius (ou internis ?) electionibus et impetibus ? Horum enim solorum nos domini. *Id.*, 49. Quæ enim extra animam non in nobis : propter quod et commixta vita nostra ex iis quæ non in nobis et iis quæ in nobis.

[6] Procl., *In Alcib.*, t. II, 302. οὕτω τὸ αὐτεξούσιον ἐν μέσῃ τῇ προνοίᾳ περιέχεται καὶ κινούμενον καὶ ὁριζόμενον ἐκεῖθεν καὶ τῷ μέσῳ στρεφόμενον.

qu'il se pose à lui-même, αὐτοπερίγραπτον, et que son acte ne dépend que de lui-même[1].

Notre vie est une vie mêlée d'actes libres et de faits non libres[2], parce que nous avons deux vies : l'une qui se tourne vers le monde supérieur et intelligible, l'autre qui se baisse vers le monde inférieur et sensible[3]. Nous attribuer une puissance de volonté absolument libre et d'activité absolument libre, c'est-à-dire incorruptible et souveraine, c'est nous attribuer une puissance qui appartient au Dieu suprême, maître absolu de tous les êtres et de toutes les choses, mais qui ne s'accorde pas avec notre nature[4], qui est une nature moyenne[5].

Dans cette mesure et sous cette réserve l'âme se meut elle-même; ce mouvement volontaire et spontané est son essence même, et il est le caractère commun de toute la vie psychique, dans son tout comme dans ses parties[6]. L'âme est l'auteur de ses actes[7]. Si la liberté morale n'existait pas, à quoi nous servirait la philosophie[8] ?

Rien ne peut détruire en nous la puissance éternelle qui

[1] *De Prov.*, c. 46.

[2] *De Prov.*, c. 49. Commixta vita nostra ex iis quæ non in nobis et iis quæ in nobis.

[3] Procl., *in Tim.*, 214, f. ἡ ψυχὴ μία μέν ὡς αὐτοκίνητος, δυοειδὴς δὲ κατὰ τὰς διττὰς ζωάς· τήν τε πρὸς τὰ πρῶτα ἐπιστρεφομένην καὶ τὴν τῶν δευτέρων προνοοῦσαν.

[4] *De Prov.*, c. 46. Si autem hoc, et incorruptibile omnino et potentissimum et soli Primo competens, præsidi omnium entium, nobis autem τὸ in nobis non adhuc conveniens.

[5] *De Prov.*, c. 42. Media autem horum ens anima.

[6] Procl., *in Tim.*, 214, f. καὶ γὰρ τὸ αὐτοκίνητον οὐσία τῆς ψυχῆς... τοῦτο γὰρ κοινὸν ἁπάσης τῆς ψυχικῆς ζωῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῇ μερῶν.

[7] L'âme est dans sa cause, et en ce sens elle est mue; mais elle est aussi en elle-même, et en ce sens, elle se meut elle-même, c'est-à-dire elle est libre. *In Parm.*, VI, 119. Cous., Stallb., p. 885. πάντως γάρ ἐστι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡς αὐτοκίνητος καὶ ἐν τῇ αἰτίᾳ τῇ ἑαυτῆς; car partout le causant, τὸ αἴτιον, contient *a priori* la puissance du produit.

[8] *De Provid.*, 53. Bene enim nosti et meum institutorem (Syrianus) dicentem sæpe quod τό in nobis interemptum superfluam pronunciat philosophiam. Quid enim erudiet, nullo ente qui erudiatur? Quo modo autem erit aliquid quod erudiatur, non ente in nobis quid fiamus meliores ?

nous fait distinguer le bien du mal, nous fait aimer l'un et détester l'autre. C'est la marque de notre lien à Dieu ou au bien [1], et ce sens moral suppose et pose la liberté [2]. Mais comment concilier la liberté des mouvements volontaires de l'âme, que la conscience nous atteste par le blâme ou l'éloge qu'elle donne à certains de nos actes, c'est-à-dire par le jugement de moralité qu'elle porte, comment concilier cette liberté avec la prescience divine ? car Dieu, en tant qu'intelligence, connaît, voit et juge tout [3], et même, en tant que démiurge, crée tout ce qu'il contemple et juge [4]. Il a tout créé : il connaît tout et connaît tout éternellement. Or ce qu'il sait devoir être sera nécessairement ; il sait d'avance et de toute éternité quels seront nos actes : comment nos actes seraient-ils libres et ne seraient-ils pas nécessaires, puisque pour lui concevoir et créer est un même acte ? L'omniscience de Dieu, qui s'identifie avec son omnipuissance, supprime à la fois la liberté dans l'homme et le contingent dans le monde [5]. Tout est nécessaire et le destin règne souverainement dans l'univers, c'est ce que disent les Stoïciens : à cette grave objection, Proclus, qui l'expose, ne répond qu'à moitié. Il sépare la science de Dieu de sa puissance, et posant comme un fait l'existence du contingent, il admet que Dieu le connaît, le connaît même d'une manière déterminée, sans qu'il y ait contradiction entre les deux affirmations, parce que la connaissance n'est pas de l'essence du sujet connu mais de l'essence du sujet connaissant. L'homme est libre et cependant Dieu connaît d'avance les plus secrets et les plus libres mouvements de nos âmes [6].

S'il n'était pas libre, il n'y aurait pas de philosophie, et il n'y

[1] Procl., *in Alcib.*, II, 38 ; III, 156.
[2] *De Prov.*, 44.
[3] Procl., *in Tim.*, 238. Vouloir, concevoir, créer, c'est pour lui un seul acte.
[4] Procl., *in Parm.*, VI, 13. Cous., Stallb., p. 823.
[5] Procl., *in Tim.*, 64, b. τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως εἶναι.
[6] Procl., *in Alcib.*, II, 301, 302, 303.

aurait pas de philosophie puisque la philosophie n'est autre chose que l'éducation de l'âme à la vertu. Par la génération, c'est-à-dire par l'incorporation, l'âme est soumise à deux lois, l'une le destin, qui la gouverne en tant qu'elle est unie à un corps; l'autre, qui la dirige en tant qu'elle est âme, et c'est la vertu[1]. La détermination de l'âme vertueuse est une détermination libre[2].

Qu'est-ce en effet que la vertu, si ce n'est, comme l'ont dit Pythagore, Platon et Aristote, l'assimilation de l'âme au beau et au bien premiers, c'est-à-dire à Dieu ou à l'un suprême; car le bien est le beau et le beau est le bien; et l'un et l'autre ne sont que des aspects particuliers de l'un[3]. Par l'intermédiaire de l'amour, le beau illumine tous les êtres et les ramène à leur cause[4], et dans ceux qui ont recu la participation à l'intelligence, l'amour, allumant le désir de la beauté intelligible, éveille le sens et l'idée de la philosophie[5], c'est-à-dire de la théorie et de la discipline de la vertu. La vertu, dont la cause et l'essence sont en Dieu[6], est pour l'homme le système des actes libres qui concourent au perfectionnement de l'âme, et la vie conforme à la vertu, c'est la vie heureuse, c'est le bonheur[7]. Il y a plusieurs espèces de vertus, comme l'a dit Platon[8]: les vertus éthiques et les vertus intellectuelles; elles se conditionnent les unes les autres[9]. Mais toutes les vertus s'unissent dans une seule qui leur donne l'unité, et cette vertu supérieure, la vertu une en soi, c'est la science[10], au-

[1] Procl., *Theol. plat.*, l. V, ch. 19.

[2] Procl., *in Tim.*, 62, b. ἡ μὲν προαίρεσις τῆς ἀρετῆς ἐλευθέρα.

[3] Procl., *in Alcib.*, III, 205, 206.

[4] Procl., *in Alcib.*, II, 85.

[5] Procl., *in Alcib.*, II, 166.

[6] Procl., *in Tim.*, 14.

[7] Procl., *in Remp.*, 355.

[8] Procl., *in Remp.*, 407-416. Proclus adopte la théorie des quatre vertus cardinales de la *République;* seulement à la place de la σοφία, il met avec les Stoïciens la φρόνησις; la première désigne pour lui la connaissance théorétique; la seconde la connaissance pratique.

[9] Procl., *in Tim.*, 343, e. ἕπονται γὰρ αἱ ἀρεταὶ ἀλλήλαις, αἵτε διανοητικαὶ ταῖς ἠθικαῖς καὶ αἱ ἠθικαὶ ταῖς διανοητικαῖς.

[10] Procl., *Theol. plat.*, IV, ch. 14.

dessus de laquelle, même dans l'ordre de la moralité, il n'y a que l'enthousiasme, la folie divine [1]. Aller à la science, c'est aller à la vertu [2]; l'ignorance est le plus grand mal de l'âme, puisque sa perfection est de s'assimiler à la raison, à la fois intelligible et intellectuelle [3]. La science est le vrai bien de l'âme [4].

Que nous enseigne donc la philosophie à l'égard des vertus ? En ce qui le concerne l'individu même, ses prescriptions sont brèves et simples :

Respecte-toi toi-même [5], c'est-à-dire respecte en toi l'humanité, que chaque individu porte en lui seul tout entière.

Connais-toi toi-même ; crois que ton essence est en dehors de ton corps [6]; ne fais rien en vain; car ni Dieu ni la nature ne font rien en vain, et l'honnête homme est celui qui vit selon la nature et selon Dieu [7].

Que tes actions soient toujours d'accord avec tes paroles [8]. Ne mens à personne, ni à ton égal ni à ton supérieur [9]. Sois juste : la justice est tellement essentielle à l'âme que l'âme absolument livrée à l'injustice ne serait plus une âme. L'injustice absolue serait la mort de l'âme [10].

En ce qui concerne les rapports de l'homme avec ses semblables [11], la philosophie lui dit : sois pour eux, dans la

[1] Procl., *in Alcib.*, II, 130. τῆς γὰρ μανίας ἡ μέν ἐστι σωφροσύνης κρείττων.

[2] Procl., *in Remp.*, 378.

[3] Id., *in Parm.*, VI, 311. Cous., Stallb., p. 801. μεγάλων ἄρα κακῶν ἡ ἄγνοια τὴν αἰτίαν ἔχει ταῖς ψυχαῖς, et VI, 89. Cous., Stallb., p. 662. ὡς γὰρ τέλος τῆς ψυχῆς ἐστιν ἡ πρὸς τὸν νοῦν ὁμοίωσις, et c'est une conséquence que le bien des choses sensibles soit leur ressemblance aux idées intellectuelles et divines.

[4] Procl., *in Alcib.*, III, 163. ἡ γὰρ ἐπιστήμη ψυχῆς ἐστιν ἀγαθόν.

[5] Procl., *De Prov.*, c. *Te ipsum* videns, verere.

[6] *De Prov.*, c. 27. Cognosce te ipsum. Jam instituit et in aliis : Extra corpus esse *te ipsum* crede et es.

[7] Procl., *in Alcib.*, III, 94. οὐδὲν μάτην ἐστὶ πρακτέον.

[8] Procl., *in Parm.*, IV, 78. Cous., Stallb., p. 519. τοῖς λόγοις πανταχοῦ συμφώνους εἶναι προσήκει τὰς πράξεις τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν.

[9] Procl., *in Alcib.*, III, 95. οὐ χρὴ ψεύδεσθαι οὔτε πρὸς τὸν ὅμοιον οὔτε πρὸς τὸν ἑαυτοῦ κρείττονα.

[10] Procl., *in Remp.*, 355 ; *in Alcib.*, II, 292.

[11] La première relation de l'homme à l'homme consiste à lui adresser la

mesure du possible, une sorte de providence, c'est-à-dire aime-les et secours-les[1], c'est-à-dire encore sois bon ; obéis à tes supérieurs ; abstiens-toi des paroles inutiles ; recherche l'amitié des sages ; enfin prie, c'est-à-dire élève, par un acte de la raison, élève ton âme vers Dieu d'où procèdent les puissances qui t'ont créé et ont créé le monde, et auquel tous les êtres aspirent. Tout prie en ce monde, excepté celui que tout en ce monde prie[2].

La prière a une puissance et une perfection qui vont beaucoup au-delà de la demande et de l'espérance[3].

Il ne faut pas croire que les êtres et les choses naissent uniquement par la procession et des causes liées par la série continue : ils sont aussi produits immédiatement, ἀμέσως, αὐτόθεν, par les dieux, même la matière. Le divin n'est éloigné de rien ; il est également présent en tout, car l'un est partout. Descendez aux derniers degrés des choses : vous trouverez encore Dieu en elles. Les choses en procédant de Dieu n'en sont pas sorties, προελθόντα πάντα ἐκ θεῶν οὐκ ἐξελήλυθεν ἀπ'αὐτῶν ; elles ont à la fois procédé des dieux et cependant elles demeurent en eux, parce qu'après leur processsion elles doivent se retourner et retourner à eux[4].

Ce mouvement de conversion vers Dieu, qui est universel, s'opère pour les âmes par la raison et suivant la raison[5]. La prière contribue puissamment à ce mouvement de conversion de l'âme ; par les symboles inexplicables que le père des

parole. Les autres relations sont d'ordre animal. *In Alcib.*, II, 149. πρώτη γάρ ἐστι σχέσις ἀνθρώπων πρὸς ἀνθρώπους ἡ πρόσρησις.

[1] Procl., *in Tim.*, 41, b. τὰ δὲ πρῶτα... ἀγαθότητι ἐπιλάμπειν τοῖς θεοτέροις τὴν ἀφ'ἑαυτῶν πλήρωσιν.

[2] Procl., *in Tim.*, 65, e. πάντα γὰρ εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου.

[3] Procl., *in Tim.*, 64, a. δεῖ.., περὶ εὐχῆς ἡμᾶς τι γνῶναι σαφὲς, τίς τε ἡ οὐσία αὐτῆς καὶ τίς ἡ τελειότης καὶ πόθεν ἐνδέδοται ταῖς ψυχαῖς. Id., *id.*, d. παραδίδωσι (Platon) τήν τε δύναμιν τῆς εὐχῆς καὶ τελειότητα θαυμαστήν τινα καὶ πᾶσαν ὑπεραίρουσαν ἐλπίδα.

[4] Procl., *in Tim.*, 64, e. ἑαυτοῖς μὲν προελήλυθε, μένει δὲ τοῖς θεοῖς, ἐπεὶ δὲ προελθόντα καὶ ἐπιστρέφειν ἔδει.

[5] Procl., *In Tim.*, 65, a. κατὰ δὲ νοῦν τὴν ἐπιστροφὴν αὐταῖς (aux âmes) καταχαρισάμενος.

âmes a semés en elle[1], la prière attire sur l'âme la faveur des dieux ; elle unit ceux qui prient à ceux qu'elle prie ; elle lie la raison des dieux aux paroles de ceux qui prient ; elle meut la volonté de ces dieux qui enveloppent en eux-mêmes les biens parfaits et les incite à les communiquer en abondance ; elle est l'ouvrière de la persuasion divine et fonde dans les dieux tout ce qui est à nous[2].

La prière parfaite, la vraie prière consiste : 1 à *connaître*, γνῶσις, les divers ordres qui composent la hiérarchie divine, auxquels s'adresse la prière ; car comment s'approcher comme il convient de dieux dont on ne connaît pas les caractères propres, τὰς ἰδιότητας. Le premier acte de l'adoration est ainsi d'avoir une notion parfaite et chaude de la divinité, comme le dit l'oracle[3].

2. La seconde condition de la vraie prière est la préparation propre de notre âme à nous assimiler à la divinité, par notre pureté, notre sainteté, notre éducation, notre obéissance à l'ordre[4], vertus par lesquelles nous nous attirons la bienveillance des dieux et nous inclinons nos âmes sous eux.

3. La troisième est le contact, συναφή, par lequel l'élément supérieur de notre âme se lie à l'essence divine et se porte volontairement vers elle

4 La quatrième est l'acte de se rapprocher de Dieu, ἡ ἐμπέλασις, comme le dit l'oracle,

Τῷ πυρὶ γὰρ βροτὸς ἐμπελάσας θεόθεν φάος ἕξει,

ce qui rend plus intime, plus forte, notre participation à la

[1] Procl., *in Tim.*, 65, a. συμβόλοις ἀῤῥήτοις, c'est-à-dire des signes souvent dépourvus de sens, des caractères étranges, des noms barbares, des mots bizarres, qui désignaient les choses sacrées, et dont il n'était pas nécessaire de comprendre la valeur pour qu'ils produisissent leur effet. Julian., *Or.*, IV, 156. η τῶν χαρακτήρων ἄῤῥητος φύσις ὠφελεῖ καὶ ἀγνοουμένη.

[2] Procl., *In Tim.*, 65, b. πειθοῦς τε οὖσα τῆς θείας δημιουργός. C'est la définition même de l'éloquence.

[3] Procl., *in Tim.* τὴν πυριθαλπῆ ἔννοιαν ἔχειν.

[4] Procl., *In Tim.* τῆς συμπάσης καθαρότητος, ἁγνείας, παιδείας, τάξεως.

lumière divine ; c'est alors que Dieu se manifeste à nous : car Dieu paraît venir à nous lorsque nous allons à lui[1].

5. La cinquième est l'unification, ἕνωσις[2], qui fonde, édifie, ἐνιδρύουσα, l'un de l'âme à l'un des dieux, qui fait un seul acte de l'acte de celui qui prie et de l'acte des dieux, qui fait que nous ne nous appartenons plus à nous mêmes, mais que nous appartenons aux dieux. C'est là la plus parfaite définition de la prière qui lie l'ἐπιστροφή à la μονή, fait rentrer dans l'un tout ce qui a procédé de l'un et enveloppe la lumière qui est en nous de la lumière divine. Ainsi la prière n'est pas une faible partie du mouvement qui ramène l'âme en haut, ἄνοδος, et c'est pour cela qu'elle est loin d'être inutile à l'homme vertueux ; au contraire c'est par elle et par la plus parfaite des vertus, la piété, ὁσιότης[3], que s'opère cette ascension spirituelle. Il n'y a que l'honnête homme qui doive et puisse prier : il n'est pas permis à ce qui n'est pas pur de s'approcher de ce qui est la pureté même[4]. Ainsi : 1. Observer l'ordre des attributs divins des dieux et leur hiérarchie ; 2. avoir préalablement acquis les vertus purificatives et anagogiques ; 3. posséder la foi, la connaissance vraie, ἀλήθεια, l'amour, cette triade sainte des vertus ; 4. concevoir et garder l'espérance des vrais biens ; 5. avoir reçu la lumière divine ; 6. renoncer à tous les autres soins et soucis pour demeurer seul avec Dieu seul[5] : voilà l'essence de la vraie prière, de la prière

[1] Procl., *in Alcib.*, II, 230. προσιέναι πως ἡμῖν φαίνεται τὸ θεῖον, ἡμῶν ἀνατεινομένων ἐπ'αὐτό.

[2] Procl., *in Tim.*, 65, b. Ces cinq éléments de la prière : 1. La connaissance ; 2. l'οἰκείωσις ; 3. la συναφή ; 4. l'ἐμπέλασις ; 5. l'ἕνωσις, sont réduits à trois dans le *In Parm.*, IV, 63. Cous., Stallb., p. 513 : 1. ἡγεῖται γὰρ ἡ γνῶσις ; 2. ἔπειτα ἡ πέλασις ; 3. ἔπειτα ἡ ἕνωσις.

[3] A propos des actes de piété, Proclus mentionne un beau mot sans en citer l'auteur : Défends les autels des dieux, mais ne prétends pas défendre les dieux eux-mêmes. *In Parm.*, IV, 131. Cous., Stallb., p. 551. βοηθεῖν τοῖς βωμοῖς τῶν θεῶν ἀλλ'οὐκ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς.

[4] Procl., *in Tim.*, 65, d. μὴ καθαρῷ γὰρ καθάρου ἐφάπτεσται οὐ θεμιτόν. Conf. Plat., *Phædon.*, 67, b.

[5] Horace définit la prière d'une façon beaucoup plus simple et plus pratique, comme la doctrine catholique, par trois actes : 1. L'acte de

première, τὴν πρώτην εὐχήν ; et en ce sens on peut dire que toutes choses, à l'exception du Dieu premier, toutes choses prient, πάντα εὔχεται, suivant le mot du grand Théodore[1]. Les causes de la prière sont :

1. En tant que créatrices, ποιητικαί, les puissances des Dieux;
2. En tant que finales, les biens purs des âmes;
3. En tant qu'exemplaires, παραδειγματικαί, les causes suprêmes des êtres;
4. En tant qu'idéales, formelles, εἰδητικαί, la puissance de l'âme de s'assimiler aux dieux et de se construire une vie parfaite;
5 En tant que matérielles, les symboles.

Maintenant, au-dessous de la prière en soi, de la vraie prière, il y en a plusieurs espèces et plusieurs formes suivant les genres et les espèces des dieux ; car la prière est ou démiurgique ou purificative ou génératrice; la prière démiurgique est celle qui est relative aux pluies et aux vents; car ce sont les dieux démiurges qui sont causes de ces phénomènes; les prières sont purificatives quand elles ont pour objet de détourner les maladies, les pestes, comme celles qui sont écrites dans les temples; enfin les prières génératrices, ζωοποιοί, qui concernent la production des fruits et s'adressent aux dieux qui président à la génération des choses vivantes, τῆς ζωογονίας αἰτίους.

D'autres espèces concernent les objets de la prière : les premières ont pour objet le salut de l'âme[2]; les secondes, la bonne constitution du corps; les troisièmes, les biens extérieurs.

foi ou d'hommage; 2. L'acte de demande et d'espérance; 3. L'acte de grâce ou de reconnaissance. *Ep.*, l. II, I, V, 136.

> *Poscit* opem chorus, et *præsentia* numina *sentit*,
> . . . . docta prece *blandus*.

[1] Procl., *in Tim.*, 65, e. φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος.
[2] Procl., *in Tim.*, 66, a. αἱ ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σωτηρίας.

Malgré la diversité de ces espèces et la différence des dieux auxquels s'adressent nos prières, la piété est une et nous lie à tous les dieux : car il n'y a pas de vraie division entre les dieux [1].

Mais cette âme dont nous avons recherché l'origine, l'essence, les puissances ou facultés, les actes, existe-t-elle vraiment telle que nous l'avons décrite ? Proclus ne se contente pas de la preuve qu'il a donnée en montrant que le principe de la vie physique même et à plus forte raison de la vie intellectuelle et morale est non seulement distinct mais séparé par son essence et sa substance du corps : il en fournit une autre démonstration en employant la méthode dialectique [2], telle qu'il a dit l'avoir trouvée dans Platon. Cette méthode a pour fin de découvrir les caractères propres d'une chose et de tout ce qu'elle produit d'effets en elle-même et dans les autres choses [3]; elle consiste à rechercher quelles sont les conséquences positives, négatives ou douteuses [4] qui résultent de l'hypothèse que l'âme est telle que nous avons exposé sa nature, et celles qui résulteraient de l'hypothèse que l'âme n'existe pas telle [5]. Recherchons donc ce qui résulte de cette

[1] Procl., *in Alcib.*, III, 89. ἀλλ' ἡ ἀντιδιαίρεσις οὐκ ἔστι πρὸς τοὺς ἄλλους θεούς· μία γαρ η ὁσιότης ἐστιν ἡ πρὸς πάντας συνάπτουσα.

[2] C'est occasionnellement que se présente cette nouvelle preuve, dont le but est de rendre plus clairs, par un exemple, les procédés de la méthode de division, διαιρετική, exposée dans le *Parménide*, V, 284. Cous., Stallb., p. 787 et qu'il attribue aux Éléates (*id.*, V, 281. Cous., Stallb., p. 785.) ἐπειδὴ δὲ τὴν Ἐλεατικὴν μέθοδον ἐν τούτοις παραδίδωσιν ὁ Πλάτων, φέρε, τὸ λογικὸν αὐτῆς... θεωρήσομεν.

[3] Procl., *in Parm.*, V, 288. Cous., Stallb., p. 790. καὶ τοῦτο γίνεται τῆς ὅλης μεθόδου τέλος ἀνευρεῖν τὴν ἰδιότητα τοῦ πράγματος, καὶ ὅσων ἐστὶ καὶ ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις παρεκτικόν.

[4] Les formules de Proclus sont : ἕπεται — οὐχ ἕπεται — ἕπεται δὲ καὶ οὐχ ἕπεται. J'appelle douteuses, ou plutôt ambigues, équivoques, les conséquences où, suivant les rapports sous lesquels on envisage la chose, l'affirmation et la négation, c'est-à-dire les contraires, sont également admissibles. Plotin en est plein.

[5] Ce n'est pas sous cette forme explicite que Proclus discute l'hypothèse, c'est sous la forme absolue : *Si l'âme est*, *si l'âme n'est pas ;* et lui-même se pose l'objection : mais si on suppose la non existence d'une chose, que signifie de rechercher quelles sont les conséquences de cette hypothèse pour elle-même ? Quels peuvent être les accidents d'un

double hypothèse pour l'âme par rapport à elle-même et par rapport aux corps, et pour les corps par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'âme.

Si l'âme est ce que nous avons dit qu'elle était, il en résulte pour elle-même et par rapport à elle même qu'elle se meut elle-même, qu'elle vit par elle-même, qn'elle est une substance en soi[1]; maintenant on doit nier d'elle qu'elle se détruise elle-même, qu'elle s'ignore elle-même, et ne connaisse rien de ce qui se passe en elle; on peut également nier et affirmer[2] d'elle la divisibilité et l'indivisibilité, l'existence éternelle et l'existence non éternelle, l'immuabilité et le changement, et en un mot toutes les propriétés qui lui appartiennent en tant qu'essence moyenne, τὸ ἴδιον τῆς μεσότητος.

Si l'âme est, on peut en conclure que dans son rapport aux corps elle est le principe générateur de la vie, la force qui les meut et dirige leur mouvement, qui les contient dans leur tout tant qu'elle est présente en eux, qui les gouverne en maîtresse suivant les lois naturelles[3]; on doit nier qu'ils soient mûs du dehors; car le caractère propre des êtres animés est d'être mûs par une force interne, qui est cause de leur stabilité et de leur immuabilité; on peut également nier et affirmer qu'elle existe en eux et qu'elle existe en de-

non être, πῶς ὅλως δύνατον τῷ μὴ ὄντι εἶναι τὶ συμβαῖνον, et il se répond qu'il y a deux non êtres, comme l'enseigne *le Sophiste*, le non être absolu dont on ne peut absolument rien dire, et le non être relatif ou la privation, ἡ στέρησις. Ainsi, la matière en soi est un non être, καθ' αὑτό ἐστι μὴ ὄν; relativement elle est un être, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὄν. Même dans les âmes, il y a du non être, τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς μὴ ὄν, puisqu'elles sont les premières des choses du devenir et n'appartiennent pas aux êtres véritables, aux purs intelligibles; car le devenir est un être en apparence, mais réellement un non être, φαινομένως μὲν ὄν, κυρίως δὲ οὐκ ὄν,

[1] Procl., *in Parm.*, V, 286. Cous., Stallb., p. 788. On peut affirmer d'elle τὸ αὐτοκίνητον, τὸ αὐτόζων, τὸ αὐθυπόστατον.

[2] Car ce sont là des conséquences sur lesquelles il y a doute, qu'on ne veut pas affirmer et qu'on n'ose pas nier.

[3] Procl., *in Parm.*, V, 286. Cous , Stallb., p. 788. τὸ ζωογόνον, τὸ χορηγὸν κινήσεως, τὸ συνεκτικὸν τῶν σωμάτων... τὸ δεσπόζειν αὐτῶν καὶ ἄρχειν κατὰ φύσιν.

hors d'eux ; car elle est en eux par son action productrice et elle est séparée d'eux par son essence.

Voilà les six premières conséquences de l'hypothèse. Voici la seconde série des six conséquences suivantes :

Si l'âme est, cela a des conséquences pour les autres choses, c'est-à-dire pour les corps dans leurs rapports à eux-mêmes, et la première conséquence positive, c'est qu'ils sont sympathiques à eux-mêmes [1] ; car cette sympathie des corps les uns pour les autres a pour cause la puissance génératrice de la vie, τὴν ζωοποιὸν αἰτίαν, c'est-à-dire l'âme ; on doit nier d'eux par conséquent l'insensibilité [2]; car nécessairement, étant donnée l'existence de l'âme, tous les corps, σώματα, sont doués de sensibilité, les uns d'une sensibilité qui leur est propre, les autres, comme parties du tout universel ; ce qu'on peut également nier et affirmer d'eux, c'est que les corps animés, ἐμψυχούμενα, se meuvent eux-mêmes ; car il y a de nombreuses espèces du mouvement spontané, αὐτοκινησίας.

Maintenant si l'âme est, il en résulte évidemment des conséquences pour les corps dans leurs rapports à l'âme, et ces conséquences sont qu'ils sont mûs intérieurement par elle, que leur faculté d'engendrer la vie est due à elle, qu'ils sont conservés et contenus dans leur tout par elle et en un mot qu'ils sont suspendus à elle [3] ; on doit nier qu'elle soit la cause de leur dispersion et de leur manque de vie, ἀζωΐας ; car c'est par elle qu'ils participent à la vie et à la totalité, à la propriété de former un tout, συνοχῆς ; ce qu'on peut également en affirmer et en nier, c'est qu'ils participent de l'âme et qu'ils n'en participent pas ; car l'un et l'autre est vrai, puisque sous un rapport les corps participent de l'âme et sous un autre ils n'en participent pas.

[1] Procl., *in Parm.*, V, 286. Cous., Stallb., p. 788. τὸ συμπαθές.
[2] Procl., *in Parm.*, V, 286. Cous., Stallb., p. 788. τὸ ἀναίσθητον.
[3] Procl., *in Parm.*, V, 287. Cous., Stallb., p. 789. καὶ ὅλως ἐξηρτῆσθαι αὐτῆς. Je lis αὐτῆς au lieu d'αὐτῶν du texte.

Telles sont les six conséquences de la seconde série.

Venons aux six conséquences de la troisième, c'est-à-dire de celle qui pose la non existence de l'âme.

Si l'âme n'est pas, il faut en conclure affirmativement, par rapport à elle, qu'elle est sans vie, sans essence, sans raison [1]; car si elle n'est pas, elle n'aura ni vie ni essence ; il faut en conclure négativement, c'est-à-dire nier qu'elle se conserve elle-même, qu'elle soit sa propre hypostase, qu'elle soit son principe moteur propre ; on peut également en affirmer et en nier qu'elle soit inconnue et irrationnelle pour elle-même ; car si elle n'est pas, elle est sous un rapport inconnaissable et irrationnelle ; sous un autre elle n'est pas inconnaissable, puisque ces propriétés expriment une certaine nature, dépourvue de raison et incapable de connaissance.

Si l'âme n'est pas, la conséquence pour elle dans son rapport aux corps, c'est qu'elle est impuissante à les engendrer, à se mêler à eux, à pourvoir à leur bien-être [2]; ce qu'il faut nier c'est qu'elle en soit le principe moteur, générateur, unificateur [3] ; ce qu'on peut également en affirmer et en nier, c'est qu'elle est autre que les corps et n'a pas de société avec eux : car cela, sous un rapport, est vrai, et sous un autre, cela n'est pas vrai ; elle est autre si l'on prend l'autre comme être, mais être distinct; et elle n'est pas autre, si on le prend comme non être, et en ce sens elle n'est pas différente du corps.

Ce sont là les six conséquences de la troisième série ; terminons par les six conséquences de la quatrième et dernière [4].

Si l'âme n'est pas, les conséquences affirmatives pour les

[1] Procl., *in Parm.*, V, 287. Cous., Stallb., p. 789. τὸ ἄζων, τὸ ἀνούσιον, τὸ ἄνουν.

[2] Procl., *in Parm.*, l. l. Dans ces conséquences en apparence affirmatives, la négation qui n'est pas dans la copule se retrouve dans les α privatifs des prédicats : ἄγονον, ἄμικτον, ἀπρονόητον αὐτῶν.

[3] Procl., *in Parm.*, l. l. τὸ κινητικὸν αὐτῶν, τὸ ζωοποιὸν, τὸ συνεκτικόν.

[4] Procl., *in Parm.*, l. l. τετάρτη δὲ ἕξας.

corps dans leurs rapports à eux-mêmes sont : l'immobilité, l'indifférence à la vie [1], l'absence de sympathie les uns pour les autres ; on doit nier d'eux qu'ils se connaissent les uns les autres par la sensation et qu'ils se meuvent eux-mêmes ; on peut également affirmer et nier qu'ils éprouvent des modifications les uns des autres ; car ils éprouvent ces modifications en tant que purement physiques, mais ils n'en éprouvent pas de vitales.

Si l'âme n'est pas, la conséquence affirmative pour les autres choses par rapport à elle, c'est qu'elles ne sont pas conservées ni mues par elle ; mais on doit nier qu'elles sont engendrées à la vie et contenues dans leur essence par elle ; on peut également affirmer et nier qu'elles s'assimilent à elle et qu'elles ne s'y assimilent pas ; elles s'y assimilent en tant que l'âme n'étant pas, elles ne sauraient être elles-mêmes, et qu'elles deviennent alors semblables à elle qui, par l'hypothèse, n'est pas ; mais en tant qu'il est impossible que le non-être soit semblable à quelque chose, elles ne peuvent s'assimiler à l'âme.

Voilà donc les six conséquences que l'on peut tirer des deux hypothèses contraires : l'âme est ; l'âme n'est pas [2] ; or de ces arguments résulte la preuve que l'âme est la cause de la vie, du mouvement et de la sympathie que l'expérience et la conscience nous attestent exister dans les corps. Car si l'âme existe, tous ces faits sont expliqués rationnellement, et si on nie son existence, tous ces phénomènes sont supprimés et ils existent manifestement. Tous ces phénomènes existent donc dans les corps uniquement par l'âme, ont leur cause dans l'âme, ἀπὸ ψυχῆς καὶ διὰ ψυχῆς. Il faut remarquer que cette

[1] Procl., *in Parm.*, V, 288. Cous., Stallb., p. 789. τὸ ἀκίνητον, τὸ ἀδιάφορον κατὰ τὴν ζωὴν, τὸ ἀσυμπαθὲς πρὸς ἄλληλα.

[2] En mettant toute cette argumentation en tableaux et comme dans des compartiments et en supprimant les preuves de fait apportées à l'appui des affirmations ou des négations, MM. Berger et Vacherot ont accentué et poussé à l'outrance le caractère mécanique et artificiel de la méthode ; j'ai cru devoir l'exposer dans son entier développement, pour lui restituer sa véritable physionomie, qui reste encore suffisamment sèche, raide, factice et fastidieuse.

méthode de démonstration part des corps et de leurs propriétés positives et négatives, qui nous sont plus faciles à connaître que l'âme et que les propriétés qui lui appartiennent ou ne lui appartiennent pas. Maintenant les propriétés positives ou négatives des corps ne s'expliquent que par leur participation ou leur non participation à l'âme. Après avoir ainsi prouvé que c'est l'âme qui donne aux corps la vie, le mouvement, la sympathie mutuelle, il nous est plus facile de prouver qu'elle est automotrice, immortelle, incorporelle, c'est-à-dire que nous arrivons à connaître sa nature propre[1] par la connaissance des propriétés que les corps reçoivent d'elle.

Maintenant cette âme ou l'homme qu'elle constitue essentiellement, quelle est sa destinée ? Avant son incorporation et dans sa période de vie purement intelligible, à l'imitation de Dieu, dont elle procède, elle a mené une existence immuable[2], une vie intérieure qui lui a procuré, dans la mesure que permet son rang dans l'ordre des intelligibles, le vrai bonheur[3].

Descendue de ce haut degré d'existence et jointe à un corps, parce qu'elle a voulu encore imiter l'action créatrice divine, et se développer au dehors à l'image de Dieu[4], que devient-elle ? Nous savons qu'elle reste libre; et nous savons aussi qu'elle demeure ici-bas sous le gouvernement de la providence divine, sans que nous puissions savoir comment se concilient ces deux faits : c'est un de ces derniers comment que nous sommes condamnés à ignorer toujours[5]. Qu'est-ce

[1] Procl., *in Parm.*, V, 289. Cous., Stallb., p. 799. δείξαντες οὖν ταῦτα πρῶτον ὅσα τοῖς σώμασιν ἕπεται καὶ οὐχ ἕπεται τῷ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ψυχὴν πρός τε ἑαυτὰ καὶ τὴν ψυχήν, ῥᾷον καὶ ἐπ'αὐτῆς ταῦτα δείξομεν· οἷον ὅτι αὐτοκίνητος, ὅτι ἀθάνατος, ὅτι ἀσώματος· ἀφ'ὧν γὰρ τὰ σώματα παρ'αὐτῆς ἔχει, τὴν ἐκείνης ἰδιότητα δείξομεν.

[2] Procl., *In Tim.*, 338.

[3] *De Malor. subs.*, ch. 3.

[4] Procl., *in Tim.*, 338, d. διὰ τί κάτεισιν εἰς τὰ σώματα ἡ ψυχή; ὅτι βούλεται μιμεῖσθαι τὸ προνοητικὸν τῶν θεῶν.

[5] Procl., *in Tim.*, 348.

que la providence ? Dieu a créé le monde par trois raisons et trois causes : par sa bonté, par sa volonté, par sa providence, πρόνοια, et ces trois attributs sont liés entr'eux et dépendent le troisième du second, le second du premier. C'est parce qu'il était bon que Dieu a voulu créer le monde, et c'est parce qu'il a voulu le créer, qu'il l'a créé réellement et l'a ordonné, ἐποίει καὶ εἰς τάξιν ἦγε τὸ πᾶν [1]. Dans cette triade, qui ne forme néanmoins qu'un seul Dieu, τὴν ἑνοειδῆ τριάδα, si l'on veut établir une hiérarchie, la bonté occupe la première place : c'est elle qui fait la perfection et la vie indépendante du monde [2]; la volonté, qui est au second rang, démontre la surabondance de force, la puissance de développement et de génération de Dieu [3]; la providence est au dernier rang et fournit la puissance efficiente, perfectionnante et sans mélange [4]. Cette trinité d'attributs permet de diviser l'intelligible en trois éléments : l'essence, qui correspond à la bonté; la puissance, δύναμις, qui correspond à la volonté; l'acte, ἐνέργεια, qui correspond à la providence, dont la fonction consiste à créer les êtres et à leur donner leur perfection propre [5]. La providence est donc Dieu considéré comme créateur du monde et auteur de sa perfection. L'âme, dans la mesure où elle est unie avec un corps matériel, est soumise aux lois constantes, immuables, inflexibles, de la nature physique qu'on nomme le destin et qui gouvernent le monde matériel [6], mais en tant

[1] Procl., *in Tim.*, 112, f.

[2] Procl., *in Tim.*, 113, a. τῆς ἀγαθότητος τὸ τέλειον καὶ ἱκανὸν καὶ ἐφετὸν ποιούσης. Ainsi, c'est parce qu'il est désirable, ἐφετόν, que le bien donne l'être. *In Parm.*, VI, 199. Cous., Stallb., p. 933. πάντα γάρ ἐστιν, ἅ ἐστι, πόθῳ τοῦ ἑνὸς διὰ τὸ ἕν. Proclus se rapproche ici d'Aristote.

[3] Procl., *in Tim.*, 113. τῆς δὲ βουλήσεως τὸ ὑπερπλῆρες, τὸ ἐκτενὲς, τὸ γεννητικὸν ἐπιδεικνυμένης.

[4] Procl., *in Tim.*, l. l. τῆς δὲ προνοίας τὸ δραστήριον, τὸ τελεσιουργὸν καὶ ἄχραντον παρεχομένης.

[5] Procl., *in Tim.*, 113, a. τῆς δὲ ἐνεργείας τελειότητα καὶ οὐσιώδη ποίησιν λαχούσης.

[6] Procl., *in Tim.*, 62, b. Car si son choix, quand elle est vertueuse, est libre, son activité, quand elle se porte à l'intérieur, est soumise à l'ordre cosmique, ἡ δὲ ἐνέργεια ἡ εἰς τὸ ἐκτὸς δεῖται τῆς κοσμικῆς τάξεως.

qu'essence intelligible, elle ne connaît d'autre maître que Dieu, considéré dans sa fonction de providence, et qui, supérieur au destin qu'il dirige et embrasse, mène le monde et l'homme avec le monde [1]. Cette providence nous punit et nous récompense [2], c'est-à-dire nous distribue les biens et les maux suivant nos mérites qu'elle connaît, puisqu'elle connaît tout [3].

L'âme qui se soumet à la direction de la providence et n'en est, pour cela, pas moins libre, établit en elle-même l'ordre qu'elle contemple et admire dans le monde [4], et devient heureuse comme lui, précisément parce qu'elle demeure ou rentre dans l'ordre universel, parce qu'elle comprend l'œuvre de Dieu et s'affranchit des liens de fer du destin [5]. Le bonheur est donc pour l'âme la récompense de sa vertu, et la vertu est à la fois science et justice [6].

Nierons-nous qu'il y ait une telle providence, c'est-à-dire qu'il y ait un Dieu ? c'est une chose grave que de dire que des êtres qui ont la raison, ne connaissent pas Dieu qui est toute raison et refusent de se tourner vers lui ; c'est une chose plus grave encore que de dire qu'il ne nous connaît pas et de supprimer l'action de la bonté divine qui se répand et s'épanche sur tous les êtres ; c'est rompre et briser le lien des êtres avec Dieu, limiter sa puissance, sa science et sa bonté ; c'est renverser la religion elle-même, supprimer tout culte, briser les lois des choses sacrées, la sainteté du serment, étouffer dans l'âme cette connaissance innée de Dieu,

[1] *De Prov.*, ch. 8. Providentiam... fontem bonorum... divinam ipsam causam determinans, recte dices... superiorem esse Fato. Quæ quidem sub Fato entia et sub Providentia perseverare, τὸ connecti quidem a Fato habentia, bonificari autem a Providentia. Quæ autem rursum sub Providentia, non adhuc indigere et Fato... Et propter hoc, omne quidem intellectualiter ens sub Providentia perseverat solum, omne autem quod corporaliter, sub necessitate.

[2] Procl., *in Tim.*, 115.

[3] Procl., *in Parm.*, V, 219, 220. Cous., Stallb., p. 745.

[4] Procl., *in Tim.*, 108.

[5] *De Provid.*, ch. 14.

[6] Procl., *in Alcib.*, II, 292.

qui la remplit sans que nous l'ayons jamais apprise [1].

On objecte que les faits de l'expérience de la vie démentent ces pures théories Non seulement les biens et les maux sont répartis d'après une loi qui semble n'avoir rien de commun avec la justice, mais l'existence même du mal est incompatible avec l'idée d'un Dieu providence, c'est-à-dire d'un Dieu qui veille au bien des êtres qu'il a créés [2]. Le mal ne peut être l'œuvre de Dieu, qui est le bien en soi ; il n'est pas l'œuvre d'une cause universelle, autre que Dieu ; car il y aurait deux principes dans le monde et du monde [3]. Le mal n'est pas un être en soi. Ce qui est un mal pour un individu est un bien pour le monde entier [4]. Il n'est qu'un phénomène, quelque chose de relatif, qui n'a de cause que des causes particulières et partant contingentes [5]. Ce n'est qu'un abaissement qui provient de ce que les êtres ne peuvent pas être tous également rapprochés du bien, c'est-à-dire tous égaux.

L'ordre même de l'univers implique cette hiérarchie et par conséquent cette inégalité des choses. Et quant à ce qui concerne l'injustice qui semble présider à la distribution des biens et des maux, elle n'est qu'une illusion et une apparence, une erreur de jugement, une faute d'ignorance. C'est ignorer que le bien de l'âme consiste dans la vertu et qu'elle est toujours maîtresse, avec l'aide de Dieu qui pour cette fin lui est toujours nécessaire [6] et ne lui manque jamais, de

[1] Procl., *in Parm.*, V, 220. Cous., Stallb., p. 746. « αἱ ἀδίδακτοι περὶ αὐτῶν ἔννοιαι ταῖς ψυχαῖς ἐνοῦσαι. C'est une impiété d'ébranler la religion établie et de renverser tout le système des croyances à l'égard des choses divines, ὁτιοῦν τῶν θείων νομίμων κινεῖν ἀνόσιον ». On croirait entendre Bossuet.

[2] *de Decem dubit.*, ch. 5. Cur utique malum totaliter habet intra entia locum ?

[3] *de Decem dubit.*, ch. 5 et 6.

[4] Procl., *in Parm.*, V, 60. Cous., Stallb., p. 641. τὸ κακὸν οὐδαμῶς εἶναι βούλεται κατὰ δύναμιν. Id., *id.*, V, 57. Cous., Stallb., p. 643. οὐκ ἄρα ἰδέαν ἔχει προϋπάρχουσαν. Conf. *id.*, V, 59, 60, 61. Cous., Stallb., p. 643, 644, 645. *In Tim.*, 113-116.

[5] Procl., *in Tim.*, 332 ; *de Decem dub.*, ch. 5 ; *de Mal. subs.*, ch. 1, 2, 3, 4.

[6] Procl., *in Tim.*, 61, b. Il ne faut pas croire, comme les Stoïciens, que l'honnête homme n'a pas besoin de la *Bonne fortune*, ἀγαθὴ τυχή.

l'acquérir et de la conserver [1]. L'homme de bien possède donc toujours le vrai bien, que rien ne saurait ni lui ravir ni diminuer. Il n'a donc pas à se plaindre de son sort; car ni les souffrances corporelles ni la misère ni la maladie ni la mort ne sont de vrais maux [2]. Qu'est-ce en effet que la mort? Ce n'est pas la fin de sa vie, car l'homme est une âme immortelle, et la mort du corps ne fait que délivrer l'âme, briser la chaîne qui l'attache au corps, lui rendre sa vraie essence et sa pleine liberté [3]. Le vrai mal de l'homme, qui au fond est une âme libre, c'est la malice de l'âme [4]. Tout ce qui est bon et sain dans l'âme, nous vient des dieux [5].

Mais même en se plaçant à un point de vue moins élevé, en concédant que l'homme est, il est vrai, une âme, mais

C'est elle qui nous souffle, ἐπιπνεῖσθαι, nos activités intellectuelles, lorsqu'elles sont mêlées avec celles du corps pour une production extérieure, et qui en assure le succès. Elle gouverne les raisons pour le bien de ceux qui reçoivent et de celui qui donne. La *Bonne fortune* signifie la part que les dieux prennent dans la répartition des choses, τὴν ἔνθεον διακλήρωσιν, par laquelle chacun obtient, ἔλαχε, du père unique et de la puissance créatrice, le rang qui lui est avantageux (*in Tim.*, 61, b.

La fortune n'est ni sans but, ni indéterminée ; c'est une puissance qui rassemble les causes multiples et dispersées, qui met l'ordre dans les choses désordonnées et permet à chacun des êtres à qui le sort a assigné, dans le tout, sa fonction spéciale, de la remplir. Elle est démonique, δαιμονία. *In Tim.*, 59, d. οὐ γὰρ ἄσκοπος, οὐδὲ ἀόριστος ἡ τύχη καὶ ἡ παρ' αὐτῆς δόσις, ἀλλὰ δύναμίς ἐστι συναγωγὸς τῶν πολλῶν καὶ διεσπαρμένων αἰτιῶν καὶ κοσμητικὴ τῶν ἀτάκτων καὶ ἀποπληρωτικὴ τῶν ἐκ τοῦ παντὸς ἑκάστοις ἀποκεκληρωμένων.

[1] *de Decem dubit.*, ch. 6. La loi de la répartition n'est pas une raison géométrique mais une raison harmonique, ce que Morbeke dit dans son étrange latinité : Non igitur dicemus quod in geometrizata sit Providentiæ donatio, sed omnium maxime præmusicalis... Virtutem persequens semper obtinet desideratum.., habenti virtutem semper quod propitium adest, quod utique ab ipsis diis existit.

[2] Procl., *in Alcib.*, III, 121. οὐδὲ γὰρ τὰ πάθη τῶν ὀργάνων μεθίστησι τὰς τῶν χρωμένων ἀρετάς.

[3] Procl., *in Tim.*, 306, c. *In Alcib.*, II, 304. τὸ χωρισθῆναι τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν ἀπαλλάττει τῆς ἐν τῷ θνητῷ τόπῳ δυσχερείας καὶ τῶν ἐμποδίων τῶν ἐνταῦθα.

[4] Procl., *in Tim.*, 335, c. κακὸν γὰρ ὄντως ἐστὶν οὐ νόσος οὐδὲ πενία οὐδὲ ἄλλο τοιοῦτον οὐδὲν, ἀλλὰ πονηρία ψυχῆς.

[5] Procl., *in Alcib.*, II, 150.

usant d'un corps et menant sous un certain rapport une vie mortelle[1], en avouant que certains maux frappent l'honnête homme, ne peut-on soutenir que cela même est un bien ; car que serait la vertu si elle était toujours récompensée par les biens extérieurs ? Ne se confondrait elle pas avec l'appétit et le désir? En la montrant au contraire souvent mal récompensée de ses efforts, la providence nous donne une leçon morale et nous enseigne que la vertu est quelque chose qui doit être poursuivi et aimé pour soi-même[2].

Il y a donc aucune raison pour douter qu'il y ait une providence, c'est-à-dire une puissance divine qui préconçoit (προ-νοεῖ) le plan ordonné de l'univers, qui le réalise et veille au maintien de l'ordre avec lequel elle l'a conçu. Cette providence est la procession de l'unité première par l'intermédiaire de la dyade[3].

Proclus au fond n'a d'autre doctrine que celle de Plotin : il n'y voit, il est vrai, comme celui-ci l'avait prétendu, que le développement et une exposition particulière de la philosophie de Platon, mais il reconnaît et célèbre en lui un génie qui approche du génie de leur maître commun[4]. Cependant il est certain que sa doctrine n'est pas une pure reproduction de celle de son prédécesseur : sous le rapport de la forme et même du contenu il y apporte des modifications qui ne sont pas toujours heureuses, mais qui sont assez importantes pour donner à ses idées un caractère sinon original, du moins propre.

D'abord sous le rapport de la forme, Proclus tend à lui donner le caractère scolastique avec plus de suite et de netteté que n'avait fait Plotin. Il proclame comme la seule vrai-

[1] *De Mal. subs.*, ch. 6. Homo quidem anima... sed anima corpore et specie vitæ mortalis utens.

[2] *De Mal. subs.*, ch. 6, t. I, p. 134.

[3] Procl., *in Tim.*, 27, d. διὰ γὰρ δυάδος ἡ μονὰς πρόεισιν ἐπὶ τὴν τελεσίουργον τῶν ὅλων πρόνοιαν.

[4] *Theol. plat.*, 1, 1. τῷ σφετέρῳ καθηγεμόνι παραπλησίαν τὴν φύσιν λαχόντας.

ment scientifique la méthode déductive, qui suppose comme condition nécessaire que la philosophie est un système de vérités connues, certaines, et que la mission du philosophe se réduit à l'exposer dans l'ordre le plus logique et avec la clarté la plus parfaite.

C'est le principe même de la scolastique, et on a eu raison d'appeler Proclus le premier scolastique des philosophes grecs, parce qu'il l'a mis le premier à exécution dans ses *Principes de théologie*, c'est-à-dire de métaphysique. Cet ordre est plus apparent, plus extérieur que réel; il n'y a pas organisation réelle et vivante des idées, c'est un pur formalisme extérieur, un mécanisme logique. La rigueur méthodique apparente de la déduction trouble et obscurcit, plutôt qu'elle ne les éclaire, les grandes, fortes et simples idées de Plotin, dont elle complique et dérange la belle ordonnance.

Il se distingue de Plotin sur quelques points philosophiques mêmes : c'est ainsi qu'il prétend découvrir et dévoiler les mystères du développement de Dieu en lui-même et dans ses rapports au monde, et se rapproche par là, plus qu'il ne le croit, des théories des Gnostiques que Plotin avait si vivement combattues. Comme eux, pour essayer de combler l'abîme qui sépare le parfait de l'imparfait qui est son œuvre, il multiplie les intermédiaires. Cette multiplication est pour lui un principe : il y voit l'œuvre la plus haute de la science[1] ; d'abord dans son système théologique[2], ce qui lui donne l'occasion d'expliquer rationnellement et philosophiquement la mythologie hel-

[1] Procl., *in Tim.*, 286, e.

[2] Ainsi, il pose trois *un;* l'un qui n'est qu'un; puis l'un caché, dans lequel tout est tout; enfin, au-dessous de celui-ci, l'un à l'état de distinction, διακεκριμένως, dans lequel toutes les choses participent les unes des autres, mais où chacune ne possède pas les autres, et tout en ayant avec elles des liens de communauté, ne se confond pas avec elles. Tel est l'ordre nécessaire de la procession. *In Parm.*, IV, 193. Cous., Stallb., p. 189. De cet un qui n'est qu'un, élevé au delà et au-dessus de tout, qui ne peut être placé dans une même catégorie avec aucun être même divin, nous n'avons pas science, mais conscience, συναίσθησιν (*in Parm.*, VI, 42. Cous., Stallb., p. 840), et cette conscience est appelée un élan de l'âme transportée par une inspiration divine.

lénique, et ensuite dans son système purement métaphysique. Il ne se contente pas de la procession : il en fait sans doute comme Plotin l'intermédiaire nécessaire du mouvement universel par lequel toutes choses issues d'un principe où elles demeurent, tendent à procéder dans une autre chose qui n'est qu'un stade de passage, et aspirent à rentrer dans le principe supérieur d'où elles ont procédé ; mais aux idées de la participation et de la procession, qui lui sont transmises par la tradition de l'école, il ajoute l'idée de l'abaissement, ὕφεσις, ὑπόϐασις, qui est la condition et l'antécédent de la procession, et l'idée de l'imparticipabilité [1], destinée à sauver l'immuabilité absolue du Premier, tout en rendant possible la fonction de la providence, la création et le gouvernement de l'univers. Non seulement il admet avec Plotin, en en exagérant encore l'action et l'étendue, au-dessus de la raison, un second principe de connaissance, la foi, une intuition immédiate, une vision directe de Dieu, dont la science est toujours la condition préalable et l'antécédent nécessaire, mais beaucoup plus grande aussi est la part qu'il fait dans son système aux éléments troubles de la démonologie, et par là de la théurgie. Ce qui est plus grave, c'est qu'en admettant que le supérieur est dans l'inférieur κατ'αἰτίαν, comme sa cause, que Dieu, par conséquent est dans tout, il retombe, malgré lui et malgré ses formules les plus expresses, il retombe inconsciemment dans le système de l'émanation et par suite du panthéisme, qu'il repousse cependant comme Plotin. Car Dieu tel que le représente la première triade, la triade hénadique [2], encore enveloppé dans son essence immobile, est un être im-

[1] Il en résulte cette conséquence bizarre, que pour qu'il y ait participation, il faut un imparticipable. Cette étrange complication, contradiction même, tient au principe universel que tout être incorporel, après l'abaissement, après la procession, doit retourner à sa perfection première, à son principe que la participation aurait diminué, s'il avait été participable.

[2] Composée, comme on l'a vu, de la limite, de l'infini et de leur mélange.

parfait, incomplet, qui n'arrive à sa perfection et à sa réalité que par le développement[1] et la conscience de soi.

Ce n'est pas la seule contradiction qu'on relève dans les idées propres de Proclus : nous le voyons parfois s'écarter de Plotin dans l'ordre des facteurs qui composent la triade de l'être, où la vie occupe le second rang que Plotin avait attribué à la raison. La vie est dans ce groupe triadique comme le centre et le foyer du développement[2] dont l'être forme l'extrême supérieur et la raison l'extrême inférieur. Si l'on s'étonne de voir la raison occuper ce rang inférieur dans l'ordre des développements de Dieu, M. Ravaisson l'attribue à ce penchant qu'il signale et poursuit partout dans le platonisme et le néoplatonisme, et qui les emporte à confondre l'ordre de la généralité logique et abstraite avec l'ordre de l'acte, caractère essentiel de l'être réel. On peut répondre d'abord que cette hiérarchie n'a aucune importance, parce qu'elle est dominée et pour ainsi dire détruite par le principe supérieur que dans les choses incorporelles et divines tout est dans tout, et que l'être constitue une unité indivisible ; que dans l'être il y a la vie et la raison; dans la vie l'être et le penser; dans la raison, l'être et la vie. Il est vrai que dans chacune de ces triades formées par chacun des termes, chacun donne tour à tour à la triade qu'il commence un caractère propre, οἰκείως : caractère ontologique dans la première, vital dans la seconde, intellectuel dans la troisième[3]. Dans le premier membre sont tous les autres comme dans leur cause; dans l'intermédiaire le premier est par participation, le troisième comme dans sa cause; enfin dans le troisième se trouvent les deux précédents par participation. Dans l'être sont enveloppées, προειλῆπται, la vie et la raison,

[1] Ce développement n'est pas sans doute une division de la substance (*Inst. theol.*, 27 : οὐ γὰρ ἀπομερισμός), mais c'est un affaiblissement, un abaissement, qui consiste dans la plurification.

[2] *Theol. plat.*, II, 9. ἐκεῖ γὰρ ἡ οὐσία... ἡ δὲ ζωὴ τὸ μέσον κέντρον τοῦ ὄντος· ὁ δὲ νοῦς τὸ πέρας τοῦ ὄντος.

[3] *Inst. theol.*, 103. ὄντως... ζωτικῶς... νοερῶς.

mais chacune d'elles n'y est caractérisée que par la substance ὕπαρξις, et non par la cause, car l'être est cause d'autres choses encore que de la vie et de la raison; elles ne sont pas caractérisées non plus par la participation, car l'être possède d'ailleurs ce dont il participe. Ainsi la vie et la pensée sont dans l'être par leur être, en tant qu'elles sont réellement : c'est la vie substantielle et la pensée substantielle, ζωὴ οὐσιώδης καὶ νοῦς οὐσιωδής. Dans la vie, l'être existe par participation et la pensée par la cause; c'est-à-dire que l'être est une vie, que la pensée est une vie, et que c'est en cela que consiste leur réalité substantielle, ὕπαρξις. Enfin dans la raison sont la vie et l'être, οὐσία, par participation : c'est-à-dire que la vie vraie est raison, que l'être vrai est raison ou pensée[1].

Si je comprends bien cette subtile mais profonde analyse psychologique, cela signifie que, suivant le point de vue où l'on se place, on peut dire :

1. Que l'être enveloppe la vie et la pensée ; dans cette formule on ne considère la vie et la pensée que comme étant, comme possédant l'être ;

2. Ou que la vie enveloppe l'être, parce que l'être participe de la vie et enveloppe la pensée parce que la pensée est cau e de la vie ;

3. Ou enfin que la pensée enveloppe l'être et la vie, parce que l'être et la vie participent de la pensée.

Il n'y a donc pas lieu de tirer de l'ordre dans lequel se présentent les membres de la triade de l'être, les conséquences rigoureuses qu'en exprime la critique sereine mais sevère de M. Ravaisson. Mais il n'est pas possible de contester que cette grave différence entre Plotin et Proclus se représente ailleurs encore plus développée et plus accentuée. Au-dessus de toutes les choses qui participent à la raison est la raison imparticipable ; au-dessus de toutes les choses qui participent à la vie est la vie imparticipable ; au-dessus de toutes

[1] *Inst. theol.*, 103.

les choses qui participent à l'être, est l'être imparticipable. De tous ces imparticipables l'être est avant la vie, πρό, et *la vie avant la raison*. Car puisque dans chaque ordre d'êtres les imparticipables sont *avant* les participés, nécessairement avant les choses intellectuelles, πρὸ νοερῶν, est la raison ; avant les choses vivantes, la vie ; avant les êtres, l'être ; et puisque ce qui est cause d'un plus grand nombre d'effets est avant, προηγεῖται, ce qui est cause d'un moins grand nombre, dans ces sortes de causes l'être sera le premier ; car tout ce qui possède la vie, possède l'être, puisque tout ce qui vit et participe à la pensée, nécessairement est, tandis que l'inverse n'a pas lieu. La vie occupe le second rang ; car tout ce qui participe à la pensée participe aussi à la vie, et l'inverse n'a pas lieu. La raison est au troisième et dernier rang, τρίτος δὲ νοῦς ; car tout ce qui pense et connaît, vit et est nécessairement. Si donc l'être est cause de πλειόνων, la vie d'ἐλασσόνων, la raison de plus nombreux encore, l'ordre est celui-ci : le tout premier, τὸ πρώτιστον est l'être ; en second lieu, la vie ; au troisième et dernier rang, la raison, ὁ νοῦς [1].

Cette hiérarchie reçoit plus loin encore dans le même ouvrage [2], une forme plus explicite et un fondement plus logique, sinon plus rationnel. Toute raison, dit Proclus, est un plérome d'idées, πλήρωμα εἰδῶν. Mais il faut distinguer dans la raison deux espèces : l'une embrasse les idées plus universelles, l'autre les idées plus particulières. Les raisons plus élevées, οἱ ἀνωτέρω, c'est-à-dire plus rapprochées de l'un, ont des idées d'une généralité d'autant plus grande que celles qui sont au-dessous d'elles ont des idées d'une particularité plus particulière ; les raisons plus bas placées ont des idées d'une particularité d'autant plus particulière que plus grande est la généralité des idées des raisons qui les pré-

[1] *Instit. theol.*, 101. *In Tim.*, 6, c. οἰκεῖος γὰρ ὁ νοῦς τῇ τριάδι, τρίτος ὢν ἀπὸ τοῦ ὄντος διὰ μέσης τῆς ζωῆς, ἢ ἀπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τῆς δυνάμεως ἢ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ διὰ τῆς νοήσεως,
[2] *Inst. theol.*, 177.

cèdent. Car les raisons plus élevées, plus semblables à l'un que celles qui sont au-dessous d'elles, ont des facultés plus puissantes ; dans les raisons plus bas placées, plus multipliées, plus nombreuses, πληθυνόμενοι μᾶλλον, la plurification diminue et affaiblit les facultés qu'elles possèdent ; car les choses qui sont plus rapprochées, par leur nature, de l'un ont une puissance plus concentrée et supérieure : celles qui en sont plus éloignées, au contraire [1]. Ainsi les raisons plus élevées qui possèdent et mettent en jeu une puissance plus grande, étant en nombre plus petit, par l'intermédiaire d'idées également plus petites en nombre, produisent par leur puissance un plus grand nombre d'effets. Les raisons placées au-dessous de celles-là, par l'intermédiaire d'un plus grand nombre d'idées, produisent un plus petit nombre d'effets qui se mesure au degré de leur illumination, c'est-à-dire de leur puissance. Si donc les unes produisent plus d'effets, par un plus petit nombre d'idées ou de formes, εἴδη, c'est que les idées qui sont en elles sont plus universelles, et si les autres, par un plus grand nombre d'idées, produisent un moindre nombre d'effets, c'est que les idées qui sont en elles sont plus particulières. Il en résulte que les choses engendrées par des causes plus élevées, mais d'après une seule idée, sont également produites par des causes moins élevées, mais d'après plusieurs idées, et inversement. L'élément universel et commun dans les choses participantes leur vient des causes d'en haut ; l'élément particulier et propre leur vient des causes secondes, δευτέρων. D'où il faut conclure que les raisons du second degré, par des distinctions et des divisions plus particulières des idées, développent, pour ainsi dire membre par membre, et par suite exténuent les puissances de production des idées des causes premières [2].

[1] On remarquera que Proclus n'emploie ici que des comparatifs, ὁλικώτερον, ἀνωτέρω, κατωτέρω, μείζονες. ἐλάττονες, ὑπέρτεροι, δεύτεροι... συγγενέστερα... τὰ τοῦ ἑνὸς πορρώτερον.

[2] *Inst. theol.*, 177. ταῖς τῶν εἰδῶν μερικωτέραις διακρίσεσιν ἐπιδιαρθροῦσι

Il me semble que Proclus veut encore ici seulement montrer que la raison, ὁ νοῦς, que Plotin identifie à l'être, est, suivant lui, la synthèse de l'être et de la vie, le centre qui les contient et d'où elles se développent, le point où l'essence parfaitement une et immuable dans l'être, dispersée et déterminée dans la vie, se retourne et remonte à son principe. Dans l'ordre de l'exposition la vie et l'être devaient ainsi précéder, puisque la raison en est le foyer commun. Cela ne prouve pas que le plus haut dans l'ordre logique soit le plus puissant dans l'acte qui n'est pas supérieur à l'être. L'essence et l'acte s'accompagnent et se conditionnent. Ce qui participe par l'acte participe nécessairement par l'essence, et ce qui participe par l'essence participe nécessairement par l'acte [1]. La contradiction n'est pas dans l'ordre où l'on place les termes; elle est plutôt dans cette assertion que toutes les choses et tous les êtres participent à l'un et ne participent pas à la raison, puisque d'après Proclus lui-même [2], il y a de la raison dans l'être comme dans la vie, et s'il n'y a pas contradiction il y a du moins emploi du mot raison, νοῦς, dans deux sens différents, dans l'un desquels la raison sera le sujet pensant, dans l'autre l'objet qui dans sa substance porte l'empreinte de la raison.

D'ailleurs cet ordre qui fait de la raison le troisième membre de la triade est renversé dans beaucoup de passages, au moins aussi formels. Ainsi nous trouvons dans les *Principes de théologie*, une série unique, un seul ordre universel, qui part de la monade, embrasse, ἔχει, l'abaissement à la pluralité [3] et

πως καὶ λειτουργοῦσι τὰς τῶν πρώτων εἰδοποιίας. *In Tim.*, p. 269, b. « Toute procession diminue la puissance et accroît la pluralité. »

[1] *Inst. theol.*, 104.

[2] *Inst. theol.*, 20. τοῦ μὲν ἑνὸς πάντα μετέχει τὰ ὁπωσοῦν ὄντα, τοῦ δὲ νοῦ, οὐ πάντα. *Id.*, 134. νοῦ μὲν οὐ πάντα ἐφίεται, οὐδὲ οἷς μετασχεῖν δυνατόν· τοῦ δὲ ἀγαθοῦ πάντα ἐφίεται καὶ σπεύδει τυχεῖν. Là, il y a vraiment contradiction; car la raison est un bien pour les êtres qui en sont privés, et tous désirent leur bien.

[3] *Inst. theol.*, 20. μία σειρὰ καὶ μία τάξις ἡ ὅλη παρὰ τῆς μονάδος ἔχει τὴν εἰς τὸ πλῆθος ὑπόβασιν. Car (*id.*, 12) tout vient et procède d'une seule

l'ordre de cet abaissement, qui constitue la pluralité, est celui-ci : 1. L'un ; 2. Après l'un, après le Premier, les hénades, posées par l'un, au delà de l'essence elle-même, par un abaissement, et qui sont, comme *quelqu'un* l'a dit, la fleur et la perfection des raisons[1] ; 3. La raison première ; 4. Après la raison première, les raisons particulières, οἱ νόες ; 5. L'âme première ; 6. Après l'âme première, les âmes ; 7. La nature universelle ; 8. Après la nature universelle, les natures particulières ou les êtres naturels[2]. Le commentaire sur le *Timée*[3] nous présente cet ordre plus réduit, mais identique : 1. πρώτως, le Dieu premier ou l'hénade. 2. En second lieu, δευτέρως, la raison qui enveloppe sous ce même nom les raisons individuelles, mais sous la forme de l'unité et de l'immuabilité ; 3. En troisième lieu, τρίτως, l'âme, que remplit la raison, et qui développe tout ce que celle-ci contient et enferme dans l'unité. La monade est réellement Dieu ; la raison est très divine ; l'âme est divine, puisqu'elle allume dans l'être vivant la lumière qui caractérise le divin[4].

Le même ordre est encore maintenu dans le développement suivant. « La nature de l'âme est au-delà et au-dessus, ἐπέκεινα, de tous les corps ; la nature de la raison, ἡ νοερὰ φύσις, est au-dessus de toutes les âmes ; l'un est au-dessus de toutes les hypostases intellectuelles. Car tout corps est mû par un autre, est incapable de se mouvoir lui-même et ne se meut en apparence lui-même que par la présence en lui de l'âme ; il ne vit que par l'âme qui, elle, a reçu la puissance vraiment automotrice et est elle-même primitivement, πρώτως, par

cause : ἀπὸ μιᾶς αἰτίας πάντα πρόεισιν. L'abaissement n'est pas la procession qui aboutit à un être d'une autre nature ; l'abaissement conserve l'essence et multiplie seulement l'être.

[1] Procl., *in Parm.*, VI, 16. Cous., Stallb., p. 825. ὑπερούσιοι... αὗται καὶ, ὥς φησί τις, ἄνθη καὶ ἀκρότητες.

[2] *Inst. theol.*, 21.

[3] Procl., *In Tim.*, 261, b.

[4] Procl., *In Tim.*, 261, b.

essence, ce qu'elle donne, c'est-à-dire une essence automotrice »[1].

Maintenant l'âme, quoique se mouvant elle-même et mouvant les autres choses n'est pas moins à un rang inférieur; elle est au-dessous de l'être immobile et immobile même dans son acte; elle a nécessairement au-dessus d'elle un moteur qui meut sans se mouvoir : ce moteur immobile est la raison, ὁ νοῦς, toujours en acte et toujours identique en son acte; car c'est par la raison que l'âme participe de la puissance de toujours penser, comme c'est par l'âme que le corps participe de la puissance de se mouvoir. Si en effet l'âme possédait primitivement, πρώτως, essentiellement, le penser éternel, τὸ ἀεὶ νοεῖν, toutes les âmes possèderaient cette puissance, comme elles possèdent toutes le mouvement spontané. Or il n'en est pas ainsi : donc l'âme a au-dessus d'elle ce qui a la puissance de penser éternellement, πρώτως νοητικόν. Au-dessus des âmes, il y a donc la raison; au-dessus de la raison, il y a l'un; car si la raison est immobile, elle n'est pas une, οὐχ ἕν; elle se pense elle-même; son acte se porte sur elle-même et par conséquent la divise. Tout ce qui a un degré quelconque d'être participe de l'un; mais tout ne participe pas de la raison[2]. Les êtres auxquels la raison est présente et qui en participent, participent à la connaissance, parce que la connaissance intellectuelle est principe et cause première du connaître. L'un est donc au-dessus de la raison, et il n'y a plus rien au-dessus de l'un qui est identique au bien[3].

Il n'y a donc pas de raison d'admettre que Proclus a iden-

[1] Et dans l'ordre de la procession : L'*Un* procède dans les *raisons* particulières; la *raison* universelle procède dans les âmes; l'*âme* universelle procède dans les êtres naturels. *In Parm.*, VI, 121. Cous., Stallb., p. 886. Et encore, *Inst. theol.*, 129 : « 1. Tout corps est divin, par l'âme qui le divinise; 2. Toute âme est divine par participation à la raison divine; 3. Toute raison est divine par participation à l'hénade divine. Ainsi la *monade*, ἑνάς, est par soi, αὐθόθεν, Dieu; la *raison* est θειότατον; l'*âme* est θεία; le corps est θεοειδές. »

[2] Il s'agit ici bien évidemment de la raison pensante.

[3] *Inst. theol.*, 20.

tifié absolument et partout l'ordre logique et l'ordre de l'essence réelle; sans doute on peut signaler, et nous l'avons fait nous-mêmes, une sorte de confusion à ce sujet; mais malgré cette contradiction, il n'en maintient pas moins, quoique troublé par les complications et les distinctions de l'abaissement, de la participation, de la loi des intermédiaires, de la procession qu'il multiplie à l'abus, il n'en maintient pas moins l'ordre des principes divins tel que l'avait conçu Plotin : l'un,—la raison,—l'âme; et peut-être même Proclus a-t-il mieux marqué que le fondateur de son école, qu'il n'y avait là que les trois moments du développement, nécessairement successifs dans l'esprit humain, de l'idée de Dieu qui se présente à nous comme l'un absolu ou le premier bien; — comme la pensée ou l'esprit; — comme l'âme ou la vie. Dieu n'est donc pas pour Proclus, pas plus que pour Plotin, une pure abstraction logique, vide de contenu[1]. Pour eux deux comme pour Aristote, dont ils reproduisent la doctrine, Dieu est pensée et vie. Car l'acte de la raison ou la pensée est vie, et Dieu est l'acte éternel de la raison éternelle[2].

L'œuvre de Proclus n'a eu rien de vraiment original : les formules dans lesquelles il renferme la science philosophique, les triades de l'être, de la raison et de la vie[3], celle de la monade, de la dyade, de la triade, celle du principe demeurant en soi, de la procession et de la conversion, ἐπιστροφή, sont déjà en germe dans Plotin, surtout dans Iamblique; mais on ne peut nier que ces théories reçoivent dans Proclus des développements nouveaux, une précision dans les idées, une logique dans l'exposition, qui

[1] Zeller (t. V, p. 746). « Auch Plotin verlaesst den Boden der Wirklichkeit mit seinem Spekulationem : sein Urwesen, sein Nus, seine Weltseele sind Geschoepfe der Abskraction und der Phantasie.

[2] Arist., *Met.*, XII, 1072, b. 35. « Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ'αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος· φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός ». C'est le mot même de Jésus : Ego sum vita.

[3] Ou de la vie et de la raison, suivant l'ordre qu'on adopte.

n'est pas toujours la clarté mais qui en a l'apparence, en même temps que l'apparence de la profondeur. Il a certainement, pour une très grande part, contribué ainsi à l'entretien du mouvement philosophique parmi ses contemporains, et ses défauts autant peut-être que ses mérites ont exercé une influence profonde sur l'origine et le développement de la philosophie scolastique.

Son érudition immense et forte, sa langue pure et correcte, formée sur l'imitation des grands classiques, malgré la prolixité des détails et les nombreuses et fatigantes répétitions qui attestent une composition hâtive et sentant pour ainsi dire le travail improvisé, sa méthode déductive et son procédé géométrique, ont été des exemples et des stimulants féconds, on n'ose pas dire, utiles.

Ses commentaires, trop méprisés, sur Platon, malgré l'abus du principe de l'interprétation allégorique qui noie dans mille détails étrangers le vrai sens du texte et l'emporte aux interprétations les plus puériles, les plus aventureuses, les plus vaines, à de vrais jeux d'imagination [1], qui étonnent notre esprit critique plus véritablement scientifique, n'en sont pas moins remarquables par la finesse et la pénétration subtile des observations. Il ne s'est pas contenté de fournir des exemples et des modèles : il a exposé en détail toute une théorie de l'art de l'exégèse et du commentaire, applicable, il est vrai, particulièrement aux dialogues de Platon.

Ainsi il faut savoir d'abord dégager dans chaque dialogue son vrai contenu philosophique et sa beauté esthétique propre; le diviser en ses parties naturelles et organiques [2], de qualité et de quantité, comme dirait Aristote; montrer les rapports des parties entr'elles et avec l'idée fondamentale qui

[1] Le commentaire sur le *Timée* est à cet égard un spécimen des plus curieux.

[2] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 34. φαμὲν τὸν διάλογον εἰς τὰ προσέχη καὶ κυριώτατα μέρη διαιρεῖσθαι.

en fait l'unité et le tout; enfin reconstituer la scène dramatique qui lui sert de cadre et en faire ressortir la vie interne. En un mot chaque dialogue doit être considéré comme un être vivant individuel, comme un tout, et en même temps comme un membre d'un tout plus vaste, formé par l'ensemble de tous les dialogues[1].

Chaque dialogue de Platon a, et il faut l'y découvrir, un fond commun avec tous les autres; et ce fond commun est multiple : ainsi on doit l'étudier sous son aspect moral, c'est-à-dire sous son rapport au bien et le coordonner au bien, τὸ μέν τι τῷ ἀγαθῷ τεταγμένον; sous son aspect intellectuel, c'est-à-dire sous son rapport à la raison pure, νοῦς, à la pensée, à l'idée essentielle; sous son aspect vivant et réel, c'est-à-dire sous son rapport à l'âme, ψυχή, ou à la pensée discursive; sous son aspect esthétique, c'est-à-dire sous son rapport à la forme, et le considérer au point de vue de la langue, du style et de la beauté de l'expression[2]; de plus il faut en découvrir et en exposer le sujet externe, son contenu matériel, τῇ ὑποκειμένῃ φύσει, c'est-à-dire faire connaître tout ce qui concerne les personnages, la mise en scène, les circonstances, le lieu de l'action, ce qu'on appelle ἡ ὑπόθεσις : enfin il faut posséder l'art de fondre ces éléments divers dans une belle harmonie[3].

Proclus reconnaît lui-même et nous apprend qu'Iamblique l'avait précédé dans cette théorie didactique de l'exégèse philosophique. Plus simple et plus précise était la méthode du

[1] Les *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, qu'on doit avec beaucoup de vraisemblance rapporter à Olympiodore, répètent ces principes de critique, ch. XV : « Le dialogue est pour ainsi dire un monde; car le discours ressemble à un être vivant (c'est la définition de Platon lui-même) ; or le monde est le plus beau des êtres vivants; le dialogue, qui est la plus belle forme du discours, ressemble donc au monde : ὁ διάλογος οἷον κόσμος... ὁ λόγος ζώῳ ἀναλογεῖ... κάλλιστον δὲ ζῶόν ἐστιν ὁ κόσμος... τούτῳ δὲ ἀναλογεῖ ὁ διάλογος... κάλλιστος λόγος.

[2] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 25. ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως, τῶν σχημάτων καὶ τῶν εἰδῶν ἡ πλοκή.

[3] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 25.

philosophe syrien ; il ramenait à trois points principaux le corps de chaque dialogue : son économie, sa structure générale; — la méthode de la recherche et de l'argumentation, le procédé du raisonnement; — enfin le caractère du style[1] et les formes de l'expression. Proclus, simplifiant plus loin [2] sa méthode, en réduit également à trois les éléments : il se propose et il propose à tous les critiques de rechercher en chaque dialogue l'élément dialectique, l'élément maïeutique, l'élément érotique, correspondant aux trois idées fondamentales de la philosophie de Platon, le bien, le vrai, le beau, et aux divers mouvements psychiques par lesquels, suivant leur nature, les hommes sont susceptibles de se laisser entraîner[3]. Les uns sont en effet transportés par la beauté même; les autres par la force du raisonnement et la puissance de la dialectique ; les autres, soumis à la discipline maïeutique, même parmi les plus savants, laissent découvrir le coin encore obscur de leur âme et les choses particulières qu'ils ignorent[4].

Voilà en quoi consiste l'art du commentateur, et nous retrouvons jusque dans cette doctrine, qui relève encore plus de la rhétorique que de la philosophie, cette passion de la symétrie dans la conception comme dans la forme de l'expression, ce goût de l'ordre méthodologique, ce besoin de l'organisation formelle et systématique des idées, ce penchant à la division, à la distinction à l'infini du sujet, jusqu'à l'épuisement total de la matière, qui caractérise toute scolastique, et qui séduira par là même les esprits au

[1] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 34. 1. τὴν ὅλην οἰκονομίαν ; 2. τάς τε συλλογιστικὰς μεθόδους ; 3. τὰς λεκτικὰς μεταχειρίσεις.

[2] Procl., *in Alcib.*, t. II, p. 73.

[3] Procl., *id.*, t. II, p. 74. συνάπτει δὲ ἄλλους (λόγους) ἄλλοις... καθ'ὅσον ἕκαστος πέφυκε... p. 77. ὡς οὖν ἕκαστος ἐπιτηδειότατος ἔλαχεν.

[4] Procl., *in Alcib.*, t. II, 77. τοὺς μὲν τῷ αὐτοκάλῳ (εἰς την τῶν ὄντων περιάγει θεωρίαν) — τοὺς δὲ τῇ πρωτίστῃ σοφίᾳ ; — τοὺς δὲ τῷ ἀγαθῷ. Διὰ μὲν γὰρ τῆς ἐρωτικῆς πρὸς τὸ καλὸν ἀναγόμεθα, διὰ δὲ τῆς μαιευτικῆς σοφὸς ἕκαστος ἡμῶν ἀναφαίνεται περὶ ὧν ἐστιν ἀμαθὴς... διὰ δὲ τῆς διαλεκτικῆς καὶ μεχρὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ἄνοδον εἶναί φησιν.

moyen âge, devenus incapables de ce coup d'œil étendu et libre, qui embrasse toute la diversité compliquée des problèmes philosophiques et s'attache à en saisir l'unité[1]. Ce ne sont pas les seuls caractères qui constituent l'esprit scolastique chez les néoplatoniciens comme chez les docteurs de l'église. Tous s'accordent encore à poser à priori un principe d'autorité : c'est les Écritures saintes pour les uns, c'est Platon pour les autres, qui pour eux est aussi le livre saint. La vérité est connue : la science se borne à l'exposer et à démontrer qu'elle est conforme aux principes de la raison et de la raison formelle. Ils sont tentés les uns et les autres de discuter les problèmes scientifiques sans faire appel à la réalité, sans contrôler les solutions par l'examen des faits et par l'expérience et l'observation même internes. Par là ils arrivent également à un formalisme le plus souvent vide, ou ce qui revient au même, rempli par des abstractions. Enfin tous deux se laissent séduire par ce qu'il y a d'ingénieux et en apparence de profond dans la méthode de l'interprétation allégorique qui permet de tout voir dans un texte donné. C'est ainsi que Proclus trouve dans un même membre de phrase de Platon, un sens littéral, un sens historique, un sens symbolique, un sens logique, un sens mythique, un sens éthique, un sens théologique et même un sens philosophique. La scolastique du moyen âge adoptera et pratiquera la même méthode, et dans les Écritures, qu'elle est tenue d'admettre comme expression révélée de la vérité même, elle

[1] Plat., *Rèp.*, VII, 537, c. ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ, οὔ. Plat., *Rep.*, VI, 485, a. « L'âme du vrai philosophe est celle qui aspire sans cesse à comprendre l'ensemble, le tout, et veut étendre sa vue sur l'universalité des temps comme sur l'universalité des lieux : ψυχῇ μελλούσῃ τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ὀρέγεσθαι... θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας. » La forme scolastique, malgré son apparence, est plutôt un signe de faiblesse que de force. Les *Sommes* ne forment pas un tout vivant et réellement organisé. L'esprit ne s'y meut pas librement, et en perdant sa liberté, perd sa force. La riche complexité, la contradiction des choses et des idées lui échappe. La méthode géométrique ne peut convenir à l'explication de la réalité infinie.

trouvera un sens historique ou littéral, un sens mystique ou spirituel, un sens moral ou tropologique, enfin un sens anagogique, d'où le vers technique :

> *Littera* gesta docet; quid credas, *Allegoria;*
> *Moralis,* quid agas; quo tendas, *Anagogia*[1].

[1] Nicolas a Lyra (mort en 1234) : *Postellæ perpetuæ seu Commentaria brevia in universa Biblia.* Prol. 1. « Secundum primam significationem quæ est per voces, accipitur sensus litteralis seu historicus;

Secundum aliam significationem, quæ est per ipsas res, accipitur sensus mysticus seu spiritualis, qui est triplex in generali; quia si res significatæ per voces referantur ad significandum ea quæ per nos sunt agenda, sic est sensus moralis seu tropologicus; si autem referantur ad significandum ea quæ sunt speranda in beatitudine futura, sic est sensus anagogicus.

CHAPITRE SIXIÈME

LES DERNIERS PHILOSOPHES GRECS.

§ 1. — *Hermias et Ammonius.*

« Les philosophes qui ont succédé à Proclus jusqu'à notre temps, dit Simplicius, ont pour ainsi dire tous partagé son opinion non seulement sur la nature du temps, mais sur tous les autres problèmes de la philosophie. J'en excepte Asclépiodotus, le plus distingué des disciples de Proclus et Damascius mon maître, dont l'un par son beau et rare génie se plaisait à inventer des doctrines nouvelles ; dont l'autre, par suite de sa passion pour le travail, ou plutôt de son esprit de critique jalouse[1], et par sa sympathie pour les idées d'Iamblique, n'hésitait pas à contredire un grand nombre des théories de Proclus. »

De ces deux personnages, chez lesquels Simplicius loue l'allure indépendante de l'esprit dans la recherche philosophique, nous ne retiendrons ici que Damascius. Du médecin Asclépiodotus, d'Alexandrie, qui avait écrit un commentaire sur le

[1] Simplic., *Corollarium de Tempore*, p. 188. v. 23. ὁ δὲ Δαμάσκιος διὰ φιλοπονίαν. Le texte imprimé de l'édition d'Hermann Diels (Berlin, 1882) donne sans aucune variante φιλοφονίαν, ce qui est un non sens et un mot inusité. Zeller le corrige et écrit φιλοπονίαν ; mais on ne voit guère comment l'amour du travail peut pousser l'esprit d'un philosophe à la critique acerbe et jalouse qui caractérise Damascius. Je propose de lire φιλοφθονίαν.

Timée, il ne nous est rien resté, et les renseignements, d'ailleurs peu bienveillants, que nous donne Damascius sur son compte, sont d'un caractère général et ne nous apprennent rien de précis sur ses opinions philosophiques et surtout psychologiques. Nous savons qu'il avait modifié sur un grand nombre de points l'éthique de son école, mais nous ne savons pas lesquels et en quoi consistaient ces innovations[1]. Hermias, d'Alexandrie, disciple de Syrianus, est connu par son commentaire conservé sur le *Phèdre*[2] et par une *Prothéorie à l'Introduction de Porphyre*, dont Brandis, dans son édition des scholies sur Aristote, a donné un fragment où se montre le caractère formaliste et logique de l'école[3]. Un mot de ce passage nous apprend qu'il partageait l'opinion qu'après la mort non seulement l'âme a un corps, mais encore a l'amour du corps : « Il faut savoir, dit-il, que lorsque le corps est séparé de l'âme, l'âme n'est pas pour cela séparée du corps. Les âmes qui ont aimé le corps, sont encore, même après la mort, possédées de l'amour du corps, et ce sont elles

[1] Damasc., *Vit. Isidor.*, 126. Suid. v. Ἀσκληπιόδοτος. Cet homme pieux, d'un génie inégal, d'après Damascius, ingénieux et pénétrant dans la critique, qui dépassait tous ses contemporains dans les sciences mathématiques, physiques et naturelles, semble avoir eu peu de goût pour les spéculations mystiques de la théologie de son école, ce que lui reproche comme une faiblesse d'esprit et une infériorité Damascius, et s'être porté de préférence vers l'éthique où il aurait apporté des modifications assez profondes : ἐν τοῖς περὶ ἠθῶν δὲ καὶ ἀρετῶν δεί τι καινουργεῖ ἐπεχείρει καὶ πρὸς τὰ κάτω καὶ τὰ φαινόμενα συστέλλειν τὴν θεωρίαν, οὐδὲν μὲν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν ἀρχαίων νοημάτων ἀποικονομούμενος, πάντα δὲ συνωθῶν καὶ κατάγων εἰς τήνδε τὴν φύσιν τὴν περικόσμιον.

[2] Publié par Ast, dans son édition du *Phèdre*.

[3] *Sch. Ar.*, p. 9, a. 35 : « Puisque nous nous proposons d'étudier les questions philosophiques, il faut d'abord savoir ce que c'est que la philosophie. Nous connaissons les choses par les définitions. La définition est une proposition courte qui montre la nature de la chose. Les définitions se tirent ou de la matière, ou de la fin, ou des deux à la fois. Il y a donc beaucoup de définitions de la philosophie. Il nous suffira d'en donner cinq, dont deux sont tirées de la matière, deux de la fin, une de la supériorité de la philosophie sur les autres sciences. La première définition est celle ci : la philosophie est la connaissance des êtres en tant qu'ils sont êtres, ᾗ ὄντα ἐστιν. Le mot ᾗ est mis ici à la place de καθό. »

qu'on voit apparaître, sous forme d'ombres et de fantômes, auprès des tombeaux[1]. » Le commentaire sur le *Phèdre* ne contient guère que la théorie connue de Proclus, relative à la classification systématique des dieux ; nous retrouvons là les dieux intelligibles, au sommet desquels est la *Nuit* des poèmes orphiques; les dieux intellectuels que commande Uranus; puis viennent les autres dieux : la monade démiurgique personnifiée dans Jupiter, la triade démiurgique appelée τριὰς Δῖος; puis trois divinités féminines, ζωογόνοι; trois dieux mâles, φρουρητικοί; trois autres déesses, ἐπιστρεπτικαί. Les douze dieux olympiques sont répartis à peu près comme par Proclus, mais avec cette remarque que le nombre douze n'a pas ici une signification arithmétique, mais est un symbole de perfection : « Quoiqu'ils soient dix mille, dit Hermias, ils sont dits douze, et chacun d'eux est un douze[2]. »

Ces dieux ont la faculté de la sensation sans posséder aucun appareil sensoriel; l'acte de cette sensation n'est accompagné chez eux d'aucune passivité, de même que leur pensée est purement intuitive et non discursive[3]. Ils exercent sur nous leur puissance providentielle non pas en se tournant vers nous, mais en demeurant dans leur état de félicité immuable et inaltérable, et c'est par leur être même qu'ils veillent à notre bonheur[4].

Dans la psychologie de la connaissance, Hermias admet cinq facultés ou puissances de connaître, γνωστικαὶ δυνάμεις : la raison, τὸ λογικόν, qui se divise en raison discursive, διάνοια et

[1] *Sch. Ar.*, p. 9, b. 43, p. 10, a. 1. Conf. Herm., *in Phædr.*, p. 95, o. « L'homme, après la mort, garde un ὄχημα, corps brillant et pur, capable de sensation tout entier et capable de tout sentir, ὅλον δι'ὅλου αἰσθητικόν, n'ayant pas les trois dimensions de l'espace, mais n'étant qu'une superficie mince et immatérielle, ἐπίπεδον ὡς λεπτὸν καὶ ἄϋλον. »

[2] Herm., *in Phædr.*, ed. Ast., p. 135. διὸ κἂν μύριοι ὦσι λέγονται δώδεκα, καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἓν δώδεκά ἐστι. Conf. *id.*, pp. 134, 138, 139, 141.

[3] Herm., *in Phædr.*, p. 95, o.

[4] Herm., *in Phædr.*, p. 138, o. οὐκ ἐπιστρέφοντες εις ἡμᾶς, οὕτως ἡμῶν προνοοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τῷ αὐτῷ μακαρίῳ ὄντες, αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ ἡμῶν εὖ διατιθέασι.

raison opinatrice, δόξα; la διάνοια se divise elle-même en deux puissances, l'une supérieure, le νοῦς, qui est identique au νοῦς δυνάμει d'Aristote, et l'entendement discursif proprement dit; enfin l'imagination et la sensation. En outre il reconnaît dans l'âme les deux facultés affectives ou émotionnelles, la colère, ὁ θυμός, et le désir sensuel, ἐπιθυμία, auxquelles il ajoute une troisième qu'il appelle la nature, c'est-à-dire tout le système des instincts vitaux naturels.

Au-dessus de toutes ces facultés s'élève l'enthousiasme, l'inspiration divine, l'illumination d'en haut, qui est l'image et l'organe de l'*Un* en nous[1]. Au fond Hermias, autant qu'on en peut juger parce qui nous reste de lui, n'a fait que reproduire à peu près sans changement les doctrines de Syrianus, son maître, et semble mériter le jugement sévère que porte sur lui Damascius, qui le considère comme un esprit sans pénétration, sans fécondité ni vigueur dans l'art dialectique, sans originalité ni liberté dans la pensée[2].

Son fils, Ammonius, qu'on appelle fils d'Hermias[3], pour le distinguer des autres philosophes de même nom, est un esprit de beaucoup supérieur à son père et à ses contemporains. Quoiqu'élève de Proclus[4], il fut, comme Hermias, le chef de l'école à Alexandrie, où Damascius suivit ses leçons sur les dialogues de Platon et l'astronomie de Ptolémée[5].

Savant astronome et savant mathématicien, ce commentateur exact, consciencieux et d'une érudition, bien que prolixe dans ses développements exégétiques, très forte et très éten-

[1] Hermias, *in Phædr.*, 150, 163.

[2] Damasc., *Vit. Isid.*, 74. ἀγχίνους δὲ οὔτι σφόδρα ἦν, οὐδὲ λόγων εὑρέτης ἀποδεικτικῶν, et à qui a manqué τὸ αὐτοκινητόν.

[3] Ἀμμώνιος Ἑρμείου.

[4] *Sch. Ar.*, p. 95, b. D'Ammonius : « ἀπομνημονεύσαντες τῶν ἐξηγήσεων τοῦ θείου ἡμῶν διδασκάλου Προκλοῦ τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου. Extrait de son commentaire sur le *De Interpretatione*, imprimé à Venise, 1545, in-8°. Conf. *Sch. Ar.*, p. 577, b. 26. D'Asclépius : « ὁ δὲ ἥρως Ἀμμώνιος ὁ Προκλοῦ μὲν γεγονὼς ἀκροατής, ἐμοῦ δὲ Ἀσκληπίου διδάσκαλος. »

[5] Phot., *Bibl.*, Cod. 181. οὐ μικρῷ μέτρῳ τῶν καθ'ἑαυτὸν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ διαφέρειν καὶ μάλιστα τοῖς μαθήμασιν.

due, a laissé de nombreux ouvrages qui attestent une grande puissance de travail, qu'ont utilisés la plupart des critiques postérieurs, et qui portent surtout sur les écrits d'Aristote[1], comme le prouve la liste ci-jointe[2].

Ce n'est pas seulement par le choix des écrits qu'il interprète et explique, mais encore par quelques opinions précises et positives que se marque chez lui un penchant plus prononcé vers la doctrine d'Aristote, dont M. Ravaisson fait remonter

[1] Damasc., *Vit. Isid.*, 79. φιλοπονώτατος γέγονε καὶ πλείστους ὠφέλησε τῶν πώποτε γεγενημένων ἐξηγητῶν· μᾶλλον δὲ τὰ Ἀριστοτέλους ἐξήσκητο.

[2] Nous avons conservé de lui : 1. Un commentaire sur l'*Introduction de Porphyre.*

2. Un commentaire sur le *De Interpretatione ;* de ces deux ouvrages, les *Scholies* de Brandis donnent des extraits.

3. Un commentaire sur les *Premières Analytiques* qui n'existe qu'en manuscrit (Paris, *Bibl. Nat.*, 2064 ; Venise, *Bibl. S. Marc.*, n. 201 ; Milan *Bibl. Ambros*, l. 93). Waitz, dans son édition de l'Organon d'Aristote, en a publié d'assez nombreux fragments, de la p. 43 à la p. 48 du premier volume.

Les citations de Philopon (*Anal. Post.*, 35, b. m., et *Phys.*, p. 3, m.) ne prouvent pas qu'il ait commenté par écrit les *Secondes Analytique*, et la *Physique.* Mais les *Scholies* de Brandis (p. 487, a. 39, ὡς ἔδοξε τῷ φιλοσόφῳ Ἀμμονίῳ ; p. 495, a. 24. Καὶ ὁ μὲν Ἀμμώνιός φησιν ; p. 515, b. 11. ἄμεινον οὖν ἐξέλαβεν αὐτὸ ὁ φιλόσοφος Ἀμμώνιος ἐν τῷ εἰπεῖν ὅτι. κ. τ. λ.), sans être tout à fait explicites, autorisent à croire à un commentaire écrit sur les livres *du Ciel ;* on peut en dire autant d'un commentaire sur la *Météorologie*, que cite fréquemment Olympiodore dans le sien propre sur ce même ouvrage. Il est certain qu'il n'avait pas écrit ses leçons sur la *Métaphysique*, puisque les *Scholies* sur le premier livre de cet ouvrage (*Sch. Ar.*, p. 518), portent le titre : Σχολία εἰς τὸ μεῖζον ἄλφα τῆς μετὰ τὰ φυσικὰ Ἀριστοτέλους, γενόμενα ἀπὸ Ἀσκληπίου ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου. Philopon, son élève, semble tirer de ses souvenirs de conférences ce qu'il cite des opinions de son maitre sur les livres *de l'Ame.* D'après les citations d'Olympiodore, il est permis de croire a un commentaire écrit d'Ammonius sur le *Gorgias*, ou du moins rédigé par un de ses auditeurs d'après ses leçons. Simplicius (*in de Cœlo*, *Sch. Ar.*, p. 486, a. 33), nous rapporte que son maitre Ammonius, ἐν ὅλῳ βιβλίῳ τοῦτο δεικνὺς ὅτι οὐ τελικὸν μόνον ἀλλὰ καὶ ποιητικὸν αἴτιον οἶδε τοῦ κόσμου τὸν θεὸν Ἀριστοτέλης. Conf. Simplic., *in Phys.*, f. 321. Γέγραπται δὲ βιβλίον ὅλον Ἀμμωνίῳ τῷ ἐμῷ καθηγεμόνι πολλὰς πίστεις παρεχόμενον τοῦ καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἡγεῖσθαι τὸν θεὸν τοῦ παντὸς κόσμου τὸν Ἀριστοτέλην, c'est-à-dire avait consacré tout un livre à démontrer que le Dieu d'Aristote était non seulement cause finale, mais aussi cause efficiente du monde. Un manuscrit des *Anecdota* de Cramer (Paris, t. I, p. 390), mentionne un autre livre sur les syllogismes hypothétiques. Enfin, une *Vie d'Aristote* a été attribuée à tort à Ammonius. Conf. Chaignet, *Essai s. la Psych. d'Aristote*, p. 59.

jusqu'à lui un commencement de restauration[1]. Il serait peut-être plus exact de dire qu'il s'occupa plus spécialement que les autres néoplatoniciens de concilier Aristote avec Platon, et par exemple sur la nature des universaux, dont il distingue deux espèces : les uns précédant le particulier, ce sont les idées de Platon; les autres contenus dans le particulier, c'est l'universel d'Aristote[2]. Dans les premiers, les différences spécifiques existent en acte; dans les seconds, elles n'existent qu'en puissance, et de là vient que les péripatéticiens et les platoniciens ont également raison de soutenir les uns l'existence en acte des espèces dans le genre, les autres leur existence en puissance[3]. Mais il ne recherche pas avec moins de zèle à réfuter les critiques d'Aristote contre la théorie des idées et des nombres, en altérant, il est vrai, l'esprit de la doctrine; car il prétend que les pythagoriciens n'appelaient les idées des nombres que par une expression symbolique, parce que les nombres déterminent et définissent les choses dont ils sont les nombres, comme les formes ou idées, εἴδη, déterminent la matière[4]. Il n'y a d'idées que des choses naturelles et des espèces, mais non des choses individuelles[5], car alors le nombre des idées serait infini comme les individus. Les choses de l'art n'ont pas d'idées, mais seulement des raisons dans l'âme de ceux qui les font. Le monde est éternel et non l'œuvre commune de deux principes contraires; le mal n'a pas sa cause, comme le disent ces ennemis de

[1] M. Rav., *Essai s. la Met. d'Ar.*, t. II, p. 538. « Ammonius, fils d'Hermias, venait de commencer dans l'école platonicienne la restauration de l'aristotélisme. »

[2] C'est, comme le remarque Zeller (t. V, p. 572, n. 1), c'est déjà le problème scolastique des *Universalia ante rem* et *in re*.

[3] Ammon., *in V voces Porphyr.*, 59, b.

[4] *Sch. Ar.*, p. 577, b. 26. « Le héros Ammonius, ὁ ἥρως Ἀμμώνιος, mon maître, ἔλεγεν ὅτι συμβολικῶς ἐκεῖνοι ἔλεγον τὰς ἰδέας ἀριθμούς... ἐπειδὴ οἱ ἀριθμοὶ περατοῦσι καὶ περιορίζουσι τὰ πράγματα ὧν εἰσὶν ἀριθμοί, τοιαῦτα δὲ καὶ τὰ εἴδη περιοριστικὰ τῆς ὕλης. »

[5] *Sch. Ar.*, p. 576, b. 14. « Notre philosophe (dit Asclépius), fidèle à la doctrine de l'école, ἔλεγεν ὅτι τῶν φύσει ὑπάρχουσιν αἱ ἰδέαι καὶ τῶν εἰδῶν· οὐ γὰρ τῶν καθ'ἕκαστα, puisqu'alors le nombre des idées serait infini. »

Dieu, les Manichéens, οἱ θεοχόλωτοι, dans la nature même des choses, dans lesquelles se réunissent les contradictoires : ce qui est absurde et risible[1]. Ammonius avait consacré un ouvrage spécial à démontrer que le Dieu d'Aristote était non-seulement cause finale du monde, mais encore sa cause efficiente[2], et dans son commentaire sur le *de Interpretatione*[3], il avait prouvé que l'idée de la Providence entrait dans l'idée de Dieu, telle que l'avaient conçue les péripatéticiens, puisqu'en se contemplant lui-même l'intellect divin ne peut manquer de contempler, de voir d'avance, προνοεῖν, en lui-même qui est leur cause d'une manière éminente et formelle, tous les effets possibles. Bien que la perte du livre d'Ammonius ne nous permette pas de voir quelle conclusion précise il tirait de la thèse qu'il voulait démontrer, à savoir que le dieu d'Aristote était cause finale et cause efficiente[4], il est évident qu'il voulait rapprocher la doctrine péripatéticienne de la théologie de Proclus. Sur le terrain de la psychologie pure, il se serait également très rapproché d Aristote, si c'est à lui, comme le conjecture Zeller[5], qu'il faut rapporter une interprétation d'un passage du *De anima*[6] sur le νοῦς d'Aristote, que nous fait connaître Philopon son élève, différente de celle d'Alexandre comme de celle de Plutarque. Ammonius aurait distingué dans le νοῦς d'Aristote trois significations ou trois moments de développement de la raison : d'abord la raison en puissance, ὁ νοῦς δυνάμει, comme celle des enfants qui ont la possibilité de connaître, la connaissance en germe ; la raison καθ' ἕξιν, déjà réellement possédée,

[1] *Sch. Ar.*, p. 666, b. 3. D'Asclépius : « τί ἐστι τὸ λεγόμενον ὑπ' αὐτῶν, ὡς ὅτι τοιαύτη ἐστὶν ἡ φύσις τῶν ὄντων ὥστε συντρέχειν τὴν κατάφασιν τῇ ἀποφάσει, καθάπερ φασὶν οἱ θεοχόλωτοι Μανιχαῖοι· τούτῳ γὰρ ὀνόματι προσηγόρευσεν ὁ ἡμέτερος φιλόσοφος... καὶ ἔστι πλατὺν γέλωτα καταχέαι τῶν οὕτω πειρωμένων τὰς ἀπορίας ἀπολύεσθαι. »
[2] Voir plus haut, p. 316, n. 3.
[3] Sect. II.
[4] Y aurait-il vu un démiurge en même temps qu'une Providence ?
[5] T. V, p. 573, n. 6.
[6] *De An.*, III, 4.

comme celle des adultes, qui, outre la faculté de connaître, ont déjà quelques connaissances mais n'en usent pas; enfin la raison à la fois en habitude et en acte, ὁ καθ' ἕξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν, comme celle des hommes faits, qui ont acquis des connaissances et font usage de ces connaissances dans leurs pensées[1].

Je laisse de côté Marinus, de Néapolis en Palestine, juif converti à l'hellénisme, dont nous n'avons conservé qu'une biographie de Proclus son maître, à qui il succéda comme scholarque à Athènes[2]. Ce morceau donne une idée peu avantageuse de son esprit, et il n'est pas étonnant que dans son commentaire sur le *Timée*, il se soit montré, comme le dit Damascius[3], incapable de suivre le haut vol de Proclus et ait fait descendre les hénades supraessentielles au rang de pures idées. La médiocrité de son enseignement aurait, d'après Damascius[5], jeté quelque discrédit sur l'école d'Athènes. Nous n'aurons pas à nous occuper davantage ni d'Isidore, qui retourna à Alexandrie, sa patrie, après avoir pendant peu d'années dirigé l'Académie, fonctions qu'il n'avait acceptées qu'à regret[4], ni d'Hégias, comme lui disciple de Proclus et qui le remplaça, mais dont l'insuffisance philosophique spéculative acheva de ruiner l'autorité et le prestige de l'école d'Athènes, bien qu'il

[1] *In de An.*, Q. 3.

[2] Vers 485 ap. J.-Ch.

[3] Damasc., *V. Isid.*, 275. Outre le *Timée*, il avait écrit un commentaire complet sur le *Philèbe*, et peut-être également sur les *Premières Analytiques*.

[4] Damasc., *V. Isid.*, 228.

[5] D'après Damascius (*V. Isid.*, 32, 35, 38), Isidore aurait demandé la connaissance de la vérité à l'inspiration divine, θεία κατακωχή, et non aux forces de l'esprit humain, ni à la perspicacité et à la finesse du jugement, ni à la vivacité de l'imagination, ni à une heureuse puissance de conception, ni à la vigueur du raisonnement. Adonné d'abord à la philosophie d'Aristote, qu'il trouve trop porté à la recherche des lois nécessaires de la nature et trop peu à l'étude véritable de la raison, il se livre tout entier à Platon tel qu'il le voit interprété par Iamblique, ταῖς θαυμασταῖς Ἰαμβλίχου περινοίαις. Id., *V. Isid.*, 33. Conf. Suid., v. Συριάνος.

fut d'ailleurs un naturaliste fort savant[1]. On ne connaît de ces deux derniers aucun écrit[2].

Nous arrivons à Damascius, Simplicius et Olympiodore, les derniers représentants de la philosophie des Grecs et qui méritent seuls de nous occuper quelques instants.

§ 2. — *Damascius.*

A. Principes métaphysiques.

Damascius, ainsi appelé parce qu'il était originaire de Damas[3], en Syrie, fut à l'école d'Athènes probablement le successeur immédiat d'Isidore[4], dont il a écrit la biographie que nous avons conservée. Outre cet ouvrage où se révèle déjà son goût pour les miracles et les fables, on a publié de lui :

1. Un complément du commentaire de Proclus sur le *Parménide*, qui fait partie des deux éditions de M. V. Cousin ; le texte est altéré par de nombreuses lacunes.

2. Et un ouvrage plus important, intitulé : *Problèmes et*

[1] Damasc., *V. Isid.*, 221. Suid., v. Ἡγίας.

[2] On ne connaît guère que par leurs noms Zénodote, que Damascius (*V. Isid.*, 154. Phot., *Bib.*, Cod. 181), avait entendu à Athènes ; Hiérius, fils de Plutarque ; Périclès, de Lydie ; Pamprépius, d'Egypte ; Sévérianus, de Damas ; Aristoclès et Straton, tous élèves de Proclus.

[3] Simplic., *in Phys. Ar.*, 146, r. 37. Δαμάσκιος ὁ ἐκ Δαμασκοῦ φιλόσοφος.

[4] Après le départ d'Isidore, qu'on ne sait à quelle date fixer, jusqu'en 529, la suite des διάδοχοι de l'école d'Athènes est ainsi fixée par Fabricius, Zumpt et Ueberweg, à partir de Proclus :

Proclus, de 450 (?) à 485).
Marinus et Zénodotus, de 485 à (?)
Isidore d'Alexandrie, de (?) à (?)
Hégias, de (?) à 510 (?)
Damascius, de 520 (?) à 529.

solutions relatifs aux premiers principes édité par Kopp[1] et E. Ruelle[2].

C'était, au jugement de Simplicius, un esprit très chercheur, raffiné et subtil, qui a introduit beaucoup de problèmes de philosophie des plus difficiles; partisan fanatique des théories mystiques d'Iamblique, et dont la passion de critique malveillante et jalouse, relevée par Photius, ne ménage pas même ceux qu'il veut louer, comme Isidore dans la vie duquel il mêle autant de blâme que d'éloges[3]. En tout cas il secoue la discipline de l'école et veut rester, même à l'égard de Proclus, indépendant[4]. Cette liberté d'es-

[1] Francf. 1826.

[2] Paris, 1889. Les autres ouvrages de Damascius, assez nombreux, existant encore, mais en manuscrit seulement, sont :

1. Ἀπορίαι καὶ λύσεις εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην, différent du complément de celui de Proclus, et que M. Ruelle considère comme ne faisant qu'un même et seul ouvrage avec le περὶ ἀρχῶν.

2. Prolégomènes de Damascius, sur le 1er livre du traité d'Aristote *Sur le Ciel*, en manuscrit à la Bibliothèque du Vatican, Cod. 499.

3. Un résumé des quatre premiers livres et du VIIIe de la *Physique* d'Aristote, en manuscrit, à Madrid.

4. Un commentaire des aphorismes d'Hippocrate, en manuscrit, à Münich.

Ouvrages cités et non conservés :

1. Sur l'*Alcibiade*, cité par Olympiodore. Conf. Creuzer, *Init. Phil.*, Plat., t. I, p. 20 ; t. II, pp. 4, 9, 15, 91, 95, 106; 126, 133 ; 135.

2. Un mémoire sur Platon, cité par Suidas.

3. Un commentaire sur le *De Cœlo*, dont les Scholies de Berlin donnent un long fragment.

4. Quatre livres de Παράδοξοι λόγοι, mentionnés par Photius, *Bib.*, Cod. 130.

5. Un livre περὶ τόπου, cité par Simplicius (*in Phys.*, 151, r. 1. οὐδὲν δὲ ἴσως χεῖρον καὶ τῶν ἀπ'αὐτοῦ (Damascius nommé, 150, v. 45), λόγων ἀκούειν ἐν τῷ περὶ τόπου βιβλίῳ γράφοντος ὧδε. Id., 146, r. 28. πρὸς ταῖς εἰρημέναις περὶ τόπου ὑποθέσεσιν ἄλλην τινὰ διήρθρωσε Δαμάσκιος), qui en a conservé des fragments.

6. Un ouvrage intitulé Συγγράμματα περὶ ἀριθμοῦ καὶ τόπου καὶ χρόνου, cité par Simplicius, 183, v. 45. παραιτοῦμαι δὲ ἐνταῦθα τὸν ἐμαυτοῦ καθηγέμονα... ἐν τοῖς περὶ ἀριθμοῦ καὶ τόπου καὶ χρόνου γεγραμμένοις αὐτῷ συγγράμμασιν. Id., 189, v. 48. « Que celui à qui ces explications ne suffisent pas pour résoudre le problème du temps, ἐντυγχανέτω τῷ τοῦ φιλοσόφου Δαμασκίου περὶ χρόνου συγγράμματι ». Simplicius en reproduit d'assez longs fragments.

[3] Phot., *Bibl.*, Cod. 181. διὸ καὶ Ἰσίδωρον οὐχ ἧττον ἐπαινῶν ἢ ψόφοις περιβάλλων διατελεῖ.

[4] Simplic., *in Phys.*, 146, r. 30. ἀνὴρ ζητικώτατος· καὶ πολλοὺς πόνους

prit, dans une école où le principe d'autorité et la tradition jouent un si grand rôle et qui ne prétendait guère qu'à la fonction de développer et d'éclairer la doctrine transmise, tenait sans doute, en partie du moins, à ce qu'il avait eu beaucoup de maîtres et qu'il avait échappé par là à la domination d'un seul esprit[1]. En tout cas elle lui a donné, surtout dans son ouvrage sur les *Principes*, une grande ouverture d'esprit scientifique et une véritable vigueur dialectique[2]. Il reste, bien entendu, fidèle aux principes néoplatoniciens qu'il cherche à concilier avec les vérités de l'expérience et du sens commun, et comme tous les adeptes de l'école, il pense y arriver par l'application de la loi des intermédiaires. Notre âme, dit-il[3], a certainement conscience ou du moins le pressentiment, μαντεύεται[4], que le principe de toutes les

εἰσαγὼν φιλοσοφίας. Id., *id.*, *Corollar. de Temp.*, 183, v, 22. ὁ δὲ Δαμάσκιος διὰ φιλοφθονίαν καὶ τὴν πρὸς τὰ Ἰαμβλίχου συμπάθειαν πολλοῖς οὐκ ὤκνει τῶν Προκλοῦ δογμάτων ἀφιστάνειν (que le sens réclame au lieu de la leçon ἐφιστάνειν). Conf. Photius, *Bibl.*, Cod. 181.

[1] Phot., *Bibl.*, Cod. 181. Il avait étudié sous Théon, à Alexandrie, la rhétorique, qu'il enseigna plus tard pendant neuf ans ; à Athènes, sous Marinus, les mathématiques, et sous Zénodotus la philosophie. A Alexandrie, où il retourna, Ammonius et son frère Héliodore l'introduisirent dans la connaissance des écrits de Platon et lui enseignèrent l'astronomie, tandis qu'Isidore l'initiait à la dialectique.

[2] Il a conscience que souvent cette puissance dialectique aboutit à des distinctions purement verbales. *De Princip.*, 68, p. 148, Ru : « πολλὰ μέντοι ἀντιλέγειν δοκοῦντες ἐοίκαμεν περὶ ὀνόματος μόνου ποιεῖσθαι τὴν διαμάχην. »

[3] *De Princip*, 2.

[4] Mais ce pressentiment s'appuie sur des raisonnements métaphysiques qui le confirment :

1. Il y a un principe un et unique de tout, qui ne fait pas partie de tout.

2. Il est inconnaissable en soi, mais nous pouvons du moins connaître les relations de notre raison et de notre âme à lui.

3. Ce principe est l'un qui a tout fait ; car partout l'unité est principe, ἡγεῖται, de son nombre propre (*De Princip.*, 8). Il y a une âme première et plusieurs âmes ; une raison première et plusieurs raisons ; un être premier et plusieurs êtres ; une hénade première et plusieurs hénades.

4. Que serait-il s'il n'était pas l'un ? Le caractère du premier principe est de n'avoir besoin de rien ; par conséquent, il ne saurait être la matière, qui n'est pas même un être ; ni le corps, qui a besoin de

choses qu'elle pense, et elle pense toutes les choses, est au-delà et au-dessus de ces choses mêmes, et qu'il ne peut être placé dans le même ordre qu'elles, ἀσύντακτον πρὸς πάντα. Cet au-delà ne doit être appelé ni principe ni cause ni premier ni antérieur à tout, ni au-delà de tout. C'est à peine si on doit le célébrer par toutes sortes d'adorations, ou plutôt il ne faut pas essayer de le célébrer ni de le concevoir ni même de le deviner [1].

Mais maintenant s'élève une autre difficulté : nous disons qu'il est absolument inconnaissable, mais cela même, comment pouvons-nous le dire de lui et l'écrire raisonnablement [2], systématiquement ? Toute la philosophie n'est-elle donc qu'un vain bavardage, un tissu de mots vides sur des choses que

l'âme ; ni l'âme irrationnelle, soit l'âme sensible, soit l'âme qui désire, ὀρεκτική, parce qu'elle est dans le corps, ou quelque chose qui est inséparable du corps, parce qu'elle n'a pas la faculté de se replier sur elle-même, οὐ δύναται πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφειν, et que son acte est intimement lié à son substrat. La raison elle-même n'est pas le principe premier, parce qu'elle n'est pas absolument simple : elle est l'un être ; elle est ἡνωμένον et non un. Si elle n'a pas besoin d'une chose inférieure à elle, elle a besoin d'un principe supérieur qui lui donne précisément cette unité qu'elle n'a pas par elle-même (*De Princip.*, 8, 9, 10, 11, 12). Disons donc qu'il est seulement l'*un*, μόνον ἕν, dont l'être n'est lié à rien, qui n'a besoin de rien, ni d'une chose inférieure ni d'une chose supérieure, qui n'a pas même besoin de lui-même ; car il n'a pas de relation même avec lui-même (*Id.*, 13. οὐδὲ γὰρ αὐτὸ πρὸς ἑαυτὸ ῥητέον ἐπὶ τοῦ ὄντως ἑνός). Voilà donc le principe, ἀρχή, la cause, αἴτιον, le premier, τὸ πρῶτον. Mais ne lui donnons pas ces attributs, ni ceux qui en découlent, pas même en disant qu'ils lui appartiennent en vertu de son unité ; car par là même, il cesserait d'être un, puisque le principe est lié aux choses dont il est le principe ; le causant à son causé, le premier aux choses qui sont rangées au-dessous de lui, ἥτε ἀρχὴ ἀπὸ τῶν ἀπ'ἀρχῆς, καὶ τὸ αἴτιον τῶν αἰτιατῶν καὶ τὸ πρῶτον τῶν μετ'αὐτὸ τεταγμένων ἐστί τε καὶ λέγεται (*Id.*, 13).

[1] *De Princip.*, 13. τὸ πάντῃ ἀπερινόητον καὶ πάντῃ σιγώμενον. La pensée de cet objet ne doit pas elle-même chercher à se formuler dans le langage ; elle doit se complaire dans ce silence et adorer cette inconnaissance infinie, ἐκείνην τὴν ἀμήχανον ἀγνωσίαν.

[2] Damasc., *de Princip.*, 6. C'est en effet la contradiction radicale et insoluble du système théologique qui proclame à la fois que Dieu est le Dieu caché, inconnaissable, impénétrable, ineffable, et qui prétend cependant en connaître et en exposer les attributs, en poursuivre et en suivre le développement idéal. Cette contradiction est à la racine même des choses. L'aveu en est fait par Damascius même : « Le

nous ne connaissons pas ? Non ; car si Dieu n'a réellement aucune relation à aucune chose, ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς ἅπαντα, s'il n'a aucun rapport à quoi que ce soit, s'il n'est aucune de toutes les choses qui sont, pas même l'un, du moins nous pouvons dire que cela même est sa nature, φύσις ; que nous sommes en état de connaissance vis-à-vis de cette nature [1], et que nous avons le devoir de préparer les autres à la connaître telle.

Maintenant de ce qu'il y a en lui d'inconnaissable, ou nous savons que cela est inconnaissable, ou nous l'ignorons. Mais si nous l'ignorons, comment pouvons nous dire qu'il est absolument inconnaissable, et si nous le savons, sous ce rapport du moins il est connaissable [2], je veux dire en tant que nous connaissons que l'inconnaissable est inconnaissable. En effet une telle connaissance en réalité est la connaissance non pas de lui, mais de notre propre ignorance. En disant qu'il est inconnaissable nous n'affirmons rien de lui ; nous constatons seulement l'état de notre esprit à son égard [3].

Car en le disant inconnaissable, en prononçant ce seul mot, nous découvrons qu'il y a toujours quelque chose de plus noble que la pensée et qui la dépasse, de sorte que ce qui dépasse la pensée, toute pensée, si l'on pouvait le découvrir, nous découvririons que c'est la plus parfaite et la plus noble

connaissable et l'inconnaissable coexistent dans l'être et dans l'un, et on les rencontre avant l'être et avant l'un dans l'unifié, τὸ ἡνωμένον, qui les embrasse et les précède. *De Princip.*, 71, p. 157, Ru. ἀλλὰ γὰρ τὸ γνωστὸν καὶ ἄγνωστον ἔνεστι μὲν καὶ ἐν τῷ ὄντι, ἔνεστι δὲ καὶ τῷ ἑνὶ, πρὸ ἀμφοῖν δέ ἐστι κατὰ τὸ συναμφότερον ἐν τῷ ἡνωμένῳ.

[1] Damasc., *de Princ.*. 6. ἣν ὡς γινώσκοντες διακείμεθα.

[2] Damasc., *de Princip.*, 3. « C'est là une pensée pour ainsi dire inaccessible ; et cependant il faut, en partant des choses qui nous sont connues, habituer la puissance mystérieuse qui nous rend capable d'enfanter la pensée, à s'élever à la conscience de cette ineffable vérité : ἀνεθιστέον τὰς ἐν ἡμῖν ἀῤῥήτους ὠδῖνας εἰς τὴν ἄρρητον, οὐκ οἶδα ὅπως εἴπω, συναίσθησιν τῆς ὑπερηφάνου ταύτης ἀληθείας ».

[3] Damasc., *de Princip.*, 6. Le but de toute science, dit Dubois Reymond, pourrait bien être, non de comprendre l'essence des choses, mais de faire comprendre que cette essence est incompréhensible.

des choses. Si donc l'un est la dernière connaissable de toutes les choses que nous connaissons, en quelque mesure que ce soit, ou que nous soupçonnons, ce qui est au-dessus et au-delà de cet un est l'éminemment et l'absolument inconnaissable, et qui est inconnaissable de telle sorte qu'il a pas pour nature l'inconnaissable, que nous n'en n'avons pas l'intuition en tant qu'inconnaissable et que nous ignorons même s'il est inconnaissable. Nous sommes dans une ignorance absolue de lui. Nous ne pouvons qu'en enfanter l'idée dans la douleur, ὠδίνειν, en écartant de cette notion toute qualité, toute propriété déterminative [1]. Quelle sera donc la conclusion et le terme de tous ces discours, si ce n'est qu'il nous faut taire absolument, et que nous ne connaissons rien des choses qu'il nous est interdit de connaître, parcequ'elles ne peuvent pas arriver jusqu'à notre connaissance ?

Ainsi donc Damascius au delà de l'un pose encore un autre principe supérieur, l'ἡνωμένον, qu'il considère cependant comme un [2], parce qu'il renferme tous les contraires et qu'on ne peut imaginer un contraire qui ne soit pas lui. Il n'a pas de contraire précisément parce qu'il les contient tous.

Mais nous rencontrons une difficulté encore plus grande si nous comparons ce qui est unifié, τὸ ἡνωμένον, avec l'un même, comme ayant procédé du principe producteur [3]. Ne faut-il pas dire que ce qu'il y a de supérieur dans cette nature unifiée, c'est-à-dire unie à l'un, c'est de ne pas souffrir d'être séparée de l'un, de n'en pas procéder, de n'en pas sortir, mais que sa nature consiste en cela même d'être unie à l'un, de ne pas s'appartenir à elle-même, de ne pas être quelque être distinct, mais d'appartenir à l'un. Revenons donc à notre point de départ, à savoir que l'intelligible

[1] Damasc., *de Princ.*, 7. παντέλης γὰρ ἄγνοια περὶ αὐτό. Id., *id.*, p. 75-79. ὑπεράγνοια.

[2] Damasc., *de Princip.*, 41, t. I, p. 83, ed. Ruelle. ἓν γὰρ ὂν καὶ πάντα ὁμοῦ τὰ δύο, ὡς ἓν πρὸ τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πάντων, οὐχ ἔχει μὲν οἰκείαν οὔτε ἔννοιαν παντελῆ καὶ ἅμα ἁπλῆν οὔτε πολλῷ μᾶλλον προσηγορίαν.

[3] Damasc., *de Princ.*, 73. ὡς προεληλυθὸς ἀπὸ τοῦ προάγοντος.

ne saurait avoir une procession externe, puisqu'il n'a même pas de procession interne[1]. Ce qui a la forme de l'unité et qui est indiscernable, ne saurait, par sa matière même produire ni une pluralité participable ni une pluralité imparticipable[2]. Il ne faut donc pas admettre en lui une division ; au contraire il faut s'empresser de l'écarter et ne pas voir en lui ni une raison, mais seulement une espèce de raison, οἷον νοῦν, ni une vie, mais une espèce de vie, ni une essence, mais une sorte d'essence, en un mot il ne faut pas admettre une procession de l'un, mais une sorte de procession[3]. Ainsi la procession, pour Damascius, en ce qui concerne l'intelligible, n'est pas vraiment une procession, mais plutôt une continuation d'existence dans le principe supérieur, μονή : de l'un ne saurait procéder aucune pluralité. Tout ce qui a procédé demeure toujours, μένει, et reste renfermé dans la nature et dans les limites de ses causes respectives et propres[4]. Accordons que ce soit une procession, mais observons que cette procession reste toujours une μονή, et que ces deux mo-

[1] Damasc., *de Princ.*, 107. τὸ νοητὸν οὐκ ἂν προέλθοι τὴν ἔξω πρόοδον, ὅ γε οὐδὲ τὴν εἴσω πρόεισιν. Il n'a aucun développement, car il aurait mouvement.

[2] Dans le système de Proclus (*Theol. plat.*, II, 4), la pluralité est unie à l'un d'une manière, il est vrai, secrète, mystérieuse, absolument inconnaissable. Cette union des choses à l'un n'est opérée ni par la connaissance intuitive des êtres ni par un acte de l'essence de l'un, mais par son être même. Par sa formule générale, Damascius (*de Princip.*, 107) revient au principe de Plotin, qu'avaient combattu Iamblique et Proclus (*Inst. theol.*, 211), à savoir que l'âme ne descend pas tout entière dans la génération. Hermias (*in Phæd.*, p. 147, ed. Ast.) : λάβοις δ'ἂν ἐντεῦθεν ὅτι κατὰ Πλάτωνα πᾶσα κάτεισιν ἡ ψυχή, — καὶ οὐκ ὡς φησι Πλωτῖνος, τὸ μὲν αὐτῆς κάτεισι, τὸ δὲ μένει ἄνω. Damascius (*in Parmenid.*, (Mss. Cod. Monac.), f° 308), soutient la thèse de Plotin : ὥστε ἀληθινὸς ὁ Πλωτίνου λόγος· ὡς οὐ πᾶσα κάτεισι ἡ ψυχή. Même Iamblique, d'après Damascius (dans le même manuscrit, f° 311), avait, dans son livre sur la migration de l'âme du corps, où il n'admet qu'un seul genre d'âmes, dit qu'elles descendent dans la génération et n'y descendent pas, καὶ κατιὸν εἰς γένεσιν, ὅμως οὐ κάτεισιν. Il y a toujours dans l'âme quelque chose qui ne souffre pas de modification, ἀπαθές.

[3] Damasc., *de Princip.*, 107.

[4] Damasc., *de Princip.*, 74. πᾶν μὲν οὖν προεληλυθὸς καὶ ἐν τῇ φύσει καὶ ἐν τοῖς ὅροις μένει τῶν οἰκείων αἰτίων.

ments sont par nature toujours l'un dans l'autre. Dans tout ce qui passe, il y a quelque chose qui demeure ; dans tout ce qui demeure il y a quelque chose qui passe [1]. L'âme reste toujours, au moins par une partie d'elle-même et par la partie qui précisément constitue son essence, l'âme reste donc toujours unie à l'intelligible, et le mot de procession ne s'applique à elle que sous les réserves que nous avons formulées. Car elle dénoue pour ainsi dire elle-même, elle brise les liens de sa propre procession par le moment du retour à son principe d'évolution, ψυχὴ τὴν ἑαυτῆς πρόοδον ἀναλύει διὰ τῆς ἐπιστροφῆς. S'il en est ainsi, elle n'aura pas procédé ; car elle supprime en elle le moment de la procession par le moment du retour [2].

Il faut se représenter la pluralité interne et la pluralité externe comme identiques au fond, et ne pas plus admettre l'une que l'autre dans l'ordre des intelligibles. Car de même qu'aucune raison ne saurait sortir, par son évolution, de l'ordre universel de l'intellectuel, car toute raison est enfermée dans sa procession en elle-même ; de même qu'aucune âme ne saurait sortir, par son évolution, de l'ordre psychique universel, car toute âme est enfermée, dans sa procession, dans son ordre propre ; de même l'intelligible ne saurait en procédant sortir de l'ordre intelligible. Il n'y a donc pas lieu de distinguer dans l'intelligible un élément participable et un élément imparticipable.

Cette dualité, qui est pluralité, est ramassée ou dans l'u-

[1] Damasc., *de Princip.*, 75. ἔστω τοίνυν αὐτὴ μὲν πρόοδος, αὐτὴ δὲ ἡ μονὴ, καὶ συμπεφυκέτω ἀεὶ ἑκατέρα τῇ ἑτέρᾳ.

[2] Damasc., *de Princip.*, 75. εἰ τοῦτο, οὐκ ἔτι ἔσται προεληλυθός· ἀπολεῖ γὰρ τοῦτο εἰ ἐπιστρέψειεν. On pourrait dire alors : à quoi bon ces deux mouvements qui se suppriment, et n'ont d'autre fin que de se supprimer? Pourquoi ne pas admettre l'immobilité absolue des Eléates? C'est que Plotin, dont Damascius ici s'inspire, admet que ce qui procède a gagné quelque chose à procéder. La vie a appris à l'âme quelque chose sur sa véritable essence ; sans ce passage, elle se connaîtrait moins bien, et connaîtrait moins bien le bien lui-même dont elle a connu le contraire. Sans doute elle remonte à son principe d'origine, mais plus parfaite et plus complète.

nité absolue ou dans la pluralité unifiée, τὸ πλῆθος ἡνωμένον. Le même principe plane au-dessus de toutes les choses, est supérieur à toutes et séparé de toutes [1]. Le participable en effet n'est pas opposé à l'imparticipable comme deux espèces opposées qui divisent un genre; mais ce qui est, dans la série ordonnée, antérieur à la division en espèces opposées possède réunies les deux puissances contraires; il les précède toutes deux, parce qu'il est identique à toutes deux, c'est-à-dire à la fois participable et imparticipable [2]; car en tant qu'au-dessus du participable, on se le représente comme imparticipable; en tant que procédant de l'imparticipable, il se représente comme participable, puisque, d'après Damascius, tout ce qui sort et provient d'une autre chose demeure dans la nature et l'essence de ce dont il procède, c'est-à-dire est du même genre. Si donc le participable procède de l'imparticipable, ce dernier devient participable.

Outre les deux principes de l'un et de la dyade, Damascius [3] distingue dans l'intelligible, la triade du père, de la puissance, de la raison, mais n'allons pas dire qu'il est trois; affirmation qui pourrait être cause qu'on considérât ce fait d'être trois [4] comme un état passif en lui, puisqu'il subirait une sorte de division, tandis que rien ne se manifeste en lui d'autre que lui-

[1] Damasc., *de Princip.*, 28 bis, p. 53, Ruelle. « L'un de l'homme est homme plus vrai; l'un de l'âme est âme plus vraie; l'un du corps est corps plus vrai, comme l'un du soleil et l'un de la lune est lune plus vraie et soleil plus vrai ». τὸ γὰρ ἀνθρώπου ἓν ἀληθέστερος ἄνθρωπος καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἀληθεστέρα ψυχή. κ. τ. λ.

[2] Damasc., *de Princ.*, 101.

[3] Damasc., *de Princ.*, p, 366, ed. Kopp. πατὴρ, δύναμις, νοῦς.

[4] Cette triade de principes distincts, qu'on les considère dans le repos, μονή, la procession et la conversion, ou dans la substance, la vie et la raison, ou dans l'unifié, le distingué, τὸ διακεκριμένον, le se distinguant, τὸ διακρινόμενον, ou encore dans l'unifié, le plurifié et un terme intermédiaire et mixte, cette triade est nécessaire et fondée en raison, ἐν εἰκότι λόγῳ διῄρηται; car on la retrouve même dans les objets de la sensation, dont nous disons, les uns qu'ils *sont* simplement, les autres qu'ils vivent, les autres qu'ils connaissent. La définition du vivant, τοῦ ζώου, renferme la substance et la substance capable de connaître. Damasc., *de Princ.*, 84, p. 194, Ru.

même[1]. Les trois ne sont véritablement qu'un et l'un est véritablement trois. Le mieux est donc de dire que l'un absolu est en dehors du monde, et s'il faut parler encore plus clairement qu'il est en dehors de la triade et même de la monade[2]. Mais nous qui sommes des hommes et ne pouvons parler qu'en hommes de ces principes supra-divins, ὑπερθειόταται ἀρχαί, nous ne pouvons les concevoir ni les nommer autrement que nous l'avons fait; car nous sommes obligés de nous servir du langage, et il s'agit de choses qui tiennent à ce qui est au-delà de tout, au-delà de la vie, au-delà de l'être[3], et par conséquent au-delà de tout langage.

Mais alors comment de ce principe absolument incommunicable qui est l'indétermination absolue, la pluralité a-t elle pu procéder et participer à l'imparticipable[4] ? C'est bien là le problème à résoudre et pour le résoudre Damascius a recours comme tous les néoplatoniciens à l'insertion d'une multitude de membres intermédiaires pour combler, pensent-ils, l'abîme entre l'absolu et le relatif, entre l'unité et la multiplicité. Ainsi au-dessous de l'un absolument ineffable, il y aura un autre un, l'ἓν πάντα[5], et au-dessous de celui-là un troisième un, πάντα ἕν ; du πάντα ἕν, procède une triade composée de trois mem-

[1] Damasc., *de Princ.*, 118.

[2] Damasc., *de Princ.*, 40, t. I, p. 81, Ruelle. πάντες οἱ θεοὶ εἷς θεός εἰσί τε καὶ λέγονται. Id., *id.*, 117. καὶ εἰ χρὴ φάναι σαφέστερον, ἀτρίαστον καὶ ἀμονάδιστον : néologismes énergiques et un peu étranges, mais non barbares, car la formation en est correcte, et qu'il ne faut pas confondre avec la latinité énergique, mais réellement barbare, de la scolastique du moyen âge.

[3] Damasc., *de Princ.*, 118. ὡς ἀναγκαζόμεθα χρῆσθαι τοῖς λόγοις ὑπὲρ τῶν εἰς τὰ ἐπέκεινα ἀνεχόντων τοῦ παντὸς, καὶ ζωῆς καὶ οὐσίας πραγμάτων.

[4] Damasc., *de Princ.*, 34, t. I, p. 66, Ruelle.

[5] Damasc., *de Princ.*, 47, t. I, p. 93, Ruelle : « L'un absolu est ineffable, ἄρρητον ; l'un devenu, γενόμενον, l'ἓν πάντα, n'est plus ineffable pour nous, mais cependant il n'a pas procédé : car toute procession est caractérisée par la dualité, tandis que l'un est au-dessus de toute procession ; il ne se divise jamais et sa génération ne contient pas d'élément de pluralité, ἀπολλαπλασίῳ τόκῳ. Il efface la pluralité dans les choses où il se trouve. L'un qui est absolument un est sans procession, πάντῃ ἀπρόοδον. Quoique l'un soit au-dessous de l'ineffable, son abaissement, ἀπόβασις (ou ὑπόβασις ?) n'est pas une procession, ou plutôt ce

bres ayant des caractères spéciaux, ἰδιώματα : 1. L'unité, μονάς ; 2. La dyade ou la limite ; 3. L'illimité, qui s'unissent pour former l'être, οὐσία, qui est ainsi l'unifié, τὸ ἡνωμένον. Mais toute cette procession ne répond pas à la réalité des choses, à la nature de l'absolu, au monde de l'intelligible pur. La raison humaine ne peut rien comprendre que sous la loi du mouvement, du nexus causal, de la relation, de l'évolution qui tire l'être de son indétermination, lui fait traverser un état intermédiaire, d'où il retourne à son état originaire et premier. Mais la vraie procession, la procession qui enveloppe l'unité, ὁ τρόπος τῆς ἑνιαίας προόδου, ne ressemble pas à ce mou-

n'est même pas un abaissement, εἰ γοῦν ἡ ἓν ὑπέβη παρὰ τὸ ἄρρητον, οὐκ ἔστιν αὐτοῦ πρόοδος ἡ ἀπόβασις, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἀπόβασις εἴη ἄν. Une note en marge du Ms. M. g. f. V (Ruelle, t. I, p. 94), donne comme il suit la hiérarchie des principes, et résume la théorie de Damascius :

'Αρχαί.
α. ὑπὲρ πάντα, ἀπόρρητος.
β. πάντα περιέχουσα, ἑνοειδής, πατρική.
γ. ἑαυτὴν παράγουσα τὰ (ou τοῖς) μετ'αὐτήν.
πληθοειδής, μητρική.

et sous une autre forme au § 48 (p. 95, t. I, ed. Ruelle) : ἔχει τινὰ ἄρα μεταξὺ τῶν δύο σχέσιν θεωρουμένην, οἷον σύνδεσιν τῶν ἄκρων ταῦτα ἐφεξῆς, τὸ ἡνωμένον, ἡ σχέσις, τὸ ἕν, καὶ ὑπὲρ τὸ ἔσται μία ἀρχή, τὸ ἄρρητον. Ainsi, entre l'unifié et l'un la σχέσις est l'intermédiaire, et cette σχέσις n'est pas un rapport purement subjectif et logique, c'est un rapport métaphysique, c'est une puissance : ἡ σχέσις ἢ ἐστιν ἡ δύναμις· πρώτη γὰρ ἡ δύναμις σχέσεων ἁπασῶν. Le rapport réel et substantiel, le premier de tous les rapports, c'est la puissance. En marge, on lit :

ἡνωμένον	ἕνωσις	ἓν ἀπόρρητον·
μικτόν	σχέσις	ἄμικτον.
νοῦς ἢ ὄν	δύναμις.	

Il faut bien remarquer que si dans le monde supra sensible l'ordre des principes va du parfait absolu au moins parfait, l'ordre est inverse dans les choses sensibles et va du plus imparfait au plus parfait. (*De Princip.*, 66, p. 143, Ru.) καθάπερ ἐν τοῖς ἀπὸ τοῦ ἀτελεστέρου εἰς τὸ τελειότερον προκόπτουσι. L'un étant, ἓν ὄν, n'est ni un ni étant, mais le milieu des deux ; cette nature unique préenveloppant les deux qui ne sont pas encore distinguées dans *l'unifié*, est la raison démiurgique qui est tout en même temps, πάντα ὄντος ὁμοῦ, et d'où procèdent tout ce qui est d'essence corporelle, l'âme qui a cette essence pour véhicule, et la raison qui s'élève encore au-dessus de l'âme. (*De Princ.*, 69, p. 149,

vement à trois temps que nous venons de décrire et qui se divise en μονή, πρόοδος, et ἐπιστροφή. Toute unification suppose une division qui l'efface, et toute division suppose une unification qui la réalise. Dans la vraie procession l'unification n'est pas nécessaire, puisqu'il n'y avait pas de division; et la division n'est pas nécessaire puisqu'il n'y avait pas eu d'unification [1].

Nous savons que Damascius avait consacré un ouvrage spécial aux notions du temps et de l'espace. Simplicius nous en a conservé un assez long et intéressant fragment textuel [2], parcequ'il y trouve une hypothèse neuve et originale, διὰ τὸ καινοπρεπὲς τῆς ὑποθέσεως. Damascius prétend en effet découvrir dans la nécessité de l'idée de l'espace, son essence même [3].

Toutes les choses phénoménales, dit-il, par leur essence, οὐσία, et leur activité, ἐνέργεια, n'appartiennent plus à l'ordre de l'indivisible et de l'inétendu et ont une double étendue, διάστασις : une étendue suivant l'essence et une étendue suivant l'activité ou l'accident, πάθος [4].

L'étendue suivant l'activité est double aussi : l'une immanente, σύμφυτον, à l'essence, par laquelle l'essence est dans un écoulement, un flux continu; l'autre qui procède de l'essence, προϊοῦσαν, et par laquelle elle met en jeu des activités multiples, diverses, successives, et non simultanées. L'éten-

Ru). ὥστε ἀπὸ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ πάντα ὄντος ὁμοῦ πρόεισι τό τε σωματοειδὲς ἅπαν καὶ ἡ ψυχὴ τούτῳ ἐποχουμένη καὶ ἔτι ταύτῃ ὁ νοῦς ἐπιβαίνων. Ces trois choses, le corporel, l'âme, la raison, sont dans le démiurge considéré comme leur cause, κατ'αἰτίαν ἐν τῷ δημιουργῷ τὰ τρία. Id., *id.*, 11.

[1] Damasc., *de Princ.*, 107. ἄλλος γὰρ ὁ τρόπος τῆς ἑνιαίας προόδου, ὃν ἡμεῖς οὔπω συννοοῦμεν ἅτε μεμερισμένοι εἰς μονὴν καὶ πρόοδον καὶ ἐπιστροφήν, ὁ δὲ ἐστιν ὑπὲρ τὸν διορισμὸν τῶν τοιούτων· οὔτε ἀναγκαῖον ἡνῶσθαι, εἰ μὴ διακρίνεται, οὔτε διακρίνεσθαι εἰ μὴ ἥνωται. Conf. sur Damascius, E. Ruelle, *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres*, 23 août 1889, et *Pauly's R. Encycl.*, t. II, p. 847.

[2] Simplic., *Corollar.*, 146, r. 31. λέγει δὲ ὧδε.

[3] Simplic., *Corollar.*, τῆς ὑποθέσεως ἐκ τῆς χρείας τοῦ τόπου βουλομένης αὐτοῦ τὴν οὐσίαν εὑρεῖν.

[4] L'acte est ici considéré comme accident, modification, état passif, πάθος, de l'essence.

due suivant l'activité a immédiatement besoin du mouvement et le mouvement entre dans son existence [1]. L'étendue naît par le mouvement, soit par le mouvement actif soit par le mouvement passif; le temps est la mesure de ce mouvement.

L'étendue suivant l'essence est double également: l'une de ses espèces produit la pluralité ou le nombre parce qu'elle se déchire pour ainsi dire en parties; l'autre prend la forme de masse, ὄγκος. L'étendue de grandeur et de masse, qui a une situation, ἐν θέσει, qui est située, naît immédiatement de la dispersion des parties diverses en des lieux divers. La position aussi est double : l'une est immanente à l'essence, comme par exemple, il est de l'essence du corps humain d'avoir la tête en haut, les pieds en bas; elle est déterminée par le rapport des parties d'un tout les unes aux autres; l'autre est accidentelle, venue du dehors, ἐπείσακτος, comme par exemple, être placé, θέσιν ἔχω, soit dans le marché soit dans la maison; cette situation est déterminée par le rapport d'un tout à d'autres touts. Il est évident que l'une est constante et toujours la même tant que la chose dure, et que l'autre est constamment changeante et diverse.

L'espace ou le lieu est la mesure de l'étendue suivant la distinction des positions, des situations [2]. J'appelle proprement situées les choses dont les parties sont coexistantes et distantes les unes des autres [3]. La situation, ἡ θέσις, paraît appartenir proprement aux grandeurs et à leurs limites, parce qu'elles ont, dans leur continuité, leurs parties séparées [4]. Les nombres quoique distincts ne paraissent pas cependant avoir de situation, parcequ'il n'y a pas de distance entr'eux et qu'ils ne coexistent pas, à moins qu'ils n'aient pris d'ailleurs grandeur et distance. Car toutes les distances, dé-

[1] Simplic., *Coroll.*, 146, r. 36. καὶ συνυπῆρξεν αὐτῷ ἡ κίνησις.
[2] Simplic., *Corollar.*, 146, r. τῆς δὲ κατὰ τὴν τῆς θέσεως διόῤῥιψιν ὁ τόπος.
[3] Simplic., *Coroll.*, ὧν τὰ μόρια, παρατέταται καὶ διέστηκεν ἀπ'ἀλλήλων.
[4] Partes extra partes.

truisant le groupe unifié, changent l'être qui est en eux en un devenir dans un autre, et c'est dans cet autre qu'on dit qu'ils sont situés, ayant pour ainsi dire déposé et perdu leur propre puissance [1]. De même qu'on dit aussi, lorsque dans leurs activités les grandeurs sortent d'elles-mêmes, ἀφ' ἑαυτῶν ἐκστάντα, qu'elles se meuvent et changent.

De toutes ces distances, si l'on ne veut pas qu'elles s'évanouissent dans l'infini, il y a des mesures qui les contiennent et les rassemblent [2]. Le temps est la mesure de la distance produite par l'activité en mouvement; le nombre, c'est-à-dire la pluralité déterminée et limitée, est la mesure des distances dans l'essence relatives à la distinction des parties; la grandeur mesurée, par exemple, d'une coudée, est la mesure des distances dans l'essence relatives à la continuité; le lieu est la mesure de la distance produite par la séparation, διάρριψις, des parties, qui les met les unes en dehors des autres. C'est pourquoi on dit que les choses mues se meuvent dans le temps et qu'elles ont dans le lieu la situation de l'essence et de son mouvement, en tant que l'essence participe au mouvement [3].

Damascius reproduit la même théorie avec plus de subtilité encore dans ce même livre : *Du lieu*, dont Simplicius nous donne un extrait littéral [4] : « Trois sortes de mesures se sont révélées à nous pour trois sortes de divisions, μερισμοί, et il n'y a pas d'autres divisions dans l'ordre des choses phénoménales que ces trois, et pas d'autres mesures que ces trois mesures. Car l'indivisible est triple : il comprend l'unité, l'instant, le point. La division de l'unité, ou pour mieux dire de l'un, dans la matière, produit la multiplicité que limite et circonscrit, περιγράφει, un nombre ; ainsi

[1] Simplic., *Coroll.* τὸ ἐν αὐτοῖς εἶναι εἰς τὸ ἐν ἄλλῳ γίνεσθαι μετέβαλεν... οἷον παραθέντα καὶ τὸ αὐτοκρατὲς ἀπολέσαντα.
[2] Simplic., *Coroll.*, 146, r. 49. μέτρα συναγωγά.
[3] Simplic., *Coroll.*, 146, r. 53-55.
[4] Simplic., *Coroll.*, 151, r. 2. ἐν τῷ περὶ Τόπου βιβλίῳ γράφοντος ὧδε.

lorsqu'on dit : *une chose*, ἓν πρᾶγμα, l'unité est l'indivisible du nombre. L'écoulement de l'instant engendre la succession; j'appelle instant, νῦν, ce qui, dans l'instant de ce qui s'écoule, ne s'écoule pas [1] ; c'est ainsi que *la première impulsion* au mouvement est le principe du mouvement. De même que le nombre est la mesure naturelle de la multiplicité, de même l'instant du temps est la mesure de cette première impulsion, et le temps est la mesure de cet écoulement, ῥύσις.

L'extension du point, ἔκτασις [2], engendre la distance dont le lieu est la mesure, qui détermine la position du tout étendu dans les trois dimensions et qui permettra de bien situer le tout par rapport à lui-même et par rapport à toutes les parties qu'il contient; le lieu mesure ainsi la position de toutes les parties dans le lieu universel et la position propre de chaque partie. En sorte que s'il s'agit d'une sphère, son centre ou toute autre limite sera située dans le lieu où l'objet situé sera situé lui-même. Le lieu est ainsi une sorte de vague ébauche préalable, ou si l'on veut, une sorte de forme de la situation tout entière et de ses parties, forme avec laquelle l'objet doit s'adapter, s'accorder, s'il doit avoir une situation convenable, conforme à sa nature, ne pas présenter une confusion désordonnée et n'être pas contraire à sa loi naturelle [3], comme le serait un tout dont la dimension serait plus petite ou plus grande que la grandeur qui lui convient, ou bien qui aurait dans l'ensemble une situation où il ne serait pas beau qu'il l'eût, ou dont les parties n'auraient pas la situation qui leur appartient, comme si un homme,

[1] Simplic., *Coroll.*, 151, r. 7. τοῦ δὲ νῦν ἡ ῥύσις ποιεῖ παράτασιν, λέγω δὲ νῦν τὸ ἐν τῷ νῦν τοῦ ῥέοντος ἄρρευστον, οἷον τὸ κίνημα πρὸς τὴν κίνησιν ὡς ἀρχὴ κινήσεως.

[2] C'est-à-dire le mouvement de glissement qui fait sortir le point de lui-même, comme le mouvement qui fait sortir l'instant de lui-même.

[3] Simplic., *Coroll.*, 151, r. 15. οἷον προϋπογραφή τις αὐτὸς ὢν τῆς τε ὅλης θέσεως καὶ τῶν μορίων αὐτῆς καὶ ὡς ἄν τις εἴποι τύπος, εἰς ὃν ἐνηρμόσθαι χρὴ τὸ κείμενον, εἰ μέλλοι κεῖσθαι κατὰ τρόπον καὶ μὴ συγκεχύσθαι καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν.

avait, comme on dit, « le cerveau dans les talons [1] ».

Ainsi de même que le nombre est la mesure de la multiplicité, de même le lieu est la mesure de la grandeur; le temps est la mesure de l'écoulement de l'être, τῆς τοῦ εἶναι ῥοῆς, et par *être* j'entends non seulement l'être selon l'essence (ou la substance), οὐσία, mais encore l'être selon l'acte. Et ici [2] Damascius admire Aristote d'avoir connu si bien la nature du temps, lorsqu'il a dit que pour le mouvement et pour toutes les autres choses *être dans le temps* consiste en ce que leur être est mesuré par le temps. De même que le mouvement ne touche pas les indivisibles (car le mouvement n'est pas composé des premières impulsions [3], pas plus que la ligne n'est composée de points. Les limites de la ligne et du mouvement sont indivisibles ; mais les parties dont ils sont composés étant continues ne sont pas indivisibles et au contraire sont divisibles) ; — de même dans le temps les limites, c'est-à-dire les instants, sont indivisibles, mais les parties ne le sont pas. Car le temps étant continu a lui aussi des parties divisibles et divisibles à perpétuité, εἰς ἀεὶ διαιρετά. De sorte que bien qu'étant dans un écoulement continu, ῥοή, le mouvement et le temps ne sont pas sans réalité, οὐκ ἀνυπόστατα, mais ils ont leur être dans le devenir. Or le devenir n'est pas absolument le non être, mais il subsiste, ὑφίστασθαι, tantôt dans une partie de l'être, tantôt dans l'autre. Car de

[1] Simpl., *Coroll.*, 151, r. 15, sqq. A la suite de cette citation, Simplicius complète en l'adoptant la thèse de Damascius, et après avoir observé que celui-ci fait entrer dans la notion de la situation les idées du plus grand et du plus petit, de l'ordre, du beau et du laid, οὐ τοῦ εὐθετισμοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ μεῖζον ἢ ἔλαττον εἶναι τὸ διεστώς, est d'avis qu'il faudrait, au lieu de trois que propose Damascius, admettre quatre mesures : 1. Le nombre, qui mesure la division ; 2. la grandeur, qui mesure la distance ou la dimension ; 3. le lieu, qui mesure toutes les situations diverses ; 4. le temps, qui mesure la succession du devenir. Simpl., *Coroll.*, 151, r. 20 : 1. τὸ μὲν τὴν διάκρισιν μετροῦντα ; 2. τὸ δὲ τὴν διάστασιν ; 3. τὸν δὲ τὴν παντοίαν θέσιν ; 4. τὸν δὲ τῆς γενέσεως παράτασιν.

[2] Simpl., *Coroll.*, 183, v. 50.

[3] Simplic., *Coroll.*, 183, v. 54. οὐδὲ γὰρ σύγκειται (ἡ κίνησις) ἐκ κινημάτων. Le κίνημα est donc au mouvement ce que le point est à la ligne, un indivisible, une forme qui meut et n'est pas mue.

même que l'éternité est cause que la chose demeure selon son être dans l'unité qui lui appartient, identique à elle-même et souffre la distinction purement intelligible de son unité propre, de même le temps est cause que la chose, reflet de la forme descendue d'en haut pour entrer dans l'ordre de la sensation et qui a une continuité ordonnée de mouvement circulaire, opère ce mouvement autour de l'un intelligible[1]. Car de même que par le lieu ne sont pas confondues les parties des choses étendues et distantes, de même par le temps l'être des événements de la guerre de Troie n'est pas confondu avec celui des événements de la guerre du Péloponnèse, et dans l'individu l'être du nourrisson n'est pas confondu avec l'être du jeune garçon : il est évident que partout le temps coexiste au mouvement et au changement, κινήσει σύνεστιν, enveloppant dans le devenir toutes les choses qui ont en lui leur réalité substantielle, ὕπαρξιν[2], ce qui revient à dire

[1] Simpl., *Coroll.*, § 184, r. 4. ὥσπερ γὰρ ὁ αἰὼν αἴτιός ἐστι τοῦ κατὰ τὸ εἶναι μένειν ἐν τῷ ἑαυτοῦ ἑνὶ ὄντι, το τὴν νοητὴν διάκρισιν ὑπομεῖναν ἀπὸ τοῦ οἰκείου ἑνὸς ὄντος, οὕτως ὁ χρόνος αἴτιος τοῦ χορεύειν περὶ τὸ νοητὸν ἓν τοῦ εἴδους ἀπαύγασμα τὸ εἰς αἴσθησιν ἐκεῖθεν ὑπελθὸν καὶ τεταγμένην ἔχον τὴν τῆς χορείας συνέχειαν.

[2] Damascius s'efforce de donner des définitions précises de quelques-unes des notions les plus obscures de la métaphysique, celles de l'essence, de la vie, du continu, de l'existence réelle, ὕπαρξις. De même que la vie, dit-il (§ 113), est opposée comme espèce, ἀντιδιῃρημένη, à la raison, l'essence, ἡ οὐσία, est opposée à la vie et n'en est pas l'extrême, τὸ ἄκρον. C'est un autre genre. La vie est la fleur de l'essence ; c'est l'essence intermédiaire entre l'essence universelle et la raison ; même ici-bas, elle n'est ni renfermée dans des limites précises ni non plus unifiée. C'est l'essence soumise à une sorte de diffusion, χύσις, ne pouvant ni rester immobile ni se porter vers une limitation qui la fixe. Cette espèce d'écoulement, de bouillonnement, ζέσις, c'est ce que nous appelons la vie. La vie est le bouillonnement de l'essence.

La définition du continu n'est pas moins fine ni moins profonde : le continu, suivant lui, enveloppe le discret (§ 112). Nous voyons en lui se manifester la séparation et la division, et en même temps le lien et l'union des parties. La grandeur vraiment continue est celle dont la continuité, tout en étant parfaite, réclame et pose la distinction. La nature (§ 389) marche par sauts, ou du moins par intervalles ; car elle est mouvement, et le mouvement προκόπτει διαστηματικῶς, ἀλλ'οὐ κατὰ σημεῖον, ἀλλ'οἷον κατὰ ἅλματα, ὡς ἔλεγεν καὶ 'Αριστοτέλης. (Arist., *Phys.*, VI, 1. πᾶν συνεχὲς διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά). Les éléments du temps, le passé, le futur et le présent, sont les limites ou les mesures des sauts du mouvement, ἢ ὡς πέρατα ἢ ὡς μέτρα ἁλμάτων (§ 395). Le célèbre axiôme que la nature ne fait pas de sauts, a donc un tout autre sens que celui qu'on lui attribue ordinairement, et qui en supprimant

qu'il fait mouvoir le devenir circulairement autour de l'être [1].

absolument le saut réel, au lieu de le réduire au moindre déplacement, rend la continuité inintelligible, en rendant impossibles et le changement et le mouvement. C'est ce qu'a parfaitement compris Leibniz (*Nouv. Essais*). « En commençant depuis nous, en allant jusqu'aux choses les plus basses, c'est une descente qui se fait par fort petits degrés et par une suite continue de choses qui diffèrent fort peu l'une de l'autre. Ainsi, les espèces sont liées ensemble et ne diffèrent que par des degrés presqu'insensibles. Le principe de continuité... est hors de doute chez moi. Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes plus grandes maximes et des plus vérifiées que la nature ne fait jamais de sauts. J'appelais cela la loi de la continuité. »

La distinction de l'ὕπαρξις et de l'οὐσία est plus obscure (§ 121). Comme l'indique son nom, l'ὕπαρξις exprime le premier principe de chaque substance, ὑπόστασις ; c'est comme une sorte de substructure, de fondement qu'on pose avant tout et au-dessous de toute construction. C'est pourquoi celui qui lui a donné ce nom a mis en avant la préposition du commencement, parce qu'il a voulu montrer que le principe de toutes les choses qui sont dites être, sous quelque rapport que ce soit, est posé avant elles et au-dessous d'elles. C'est donc la simplicité, ἁπλότης, antérieure à tout, à laquelle s'ajoute toute composition ; c'est l'*un* même, αὐτο τὸ ἕν, placé au-delà de tout et substrat antérieur de tout, προϋποκείμενον, cause de toute essence, mais n'étant pas encore essence ; car toute essence est composée, soit par unification, soit par mélange, soit de toute autre manière. Mais l'ὕπαρξις est l'un seul, l'un nu. S'il doit y avoir une composition, il faut absolument que l'un, le simple, soit posé avant elle et la précède, προϋπάρχειν, car sans lui rien n'arriverait à la substance, ὑπόστασις. L'un est donc l'ὕπαρξις (le premier commencement), la première supposition, ἡ πρώτη ὑπόθεσις, de toute essence. Mais si avant toute essence l'ὕπαρξις est posée dans sa simplicité propre, elle sera productrice de l'essence, de sorte qu'elle sera paternelle, πατρικὴ πάντως ἡ ὕπαρξις. Alors pour nous, l'un, l'ὕπαρξις et le père, ne sont qu'une seule et même chose.

A la suite de cette première *supposition*, ὑπόθεσις, de cette ὕπαρξις, s'ajoute une seconde supposition, qui est pour ainsi dire la pluralité de cet un, la distension de cet un qui veut être tout avant tout, πάντα πρὸ πάντων, et que nous appelons par analogie puissance, δύναμις, parce que la puissance est comme un prolongement, ἐκτένεια, de l'essence.

A la suite de ce second principe, procède un troisième, enveloppant à ce qu'il semble la forme dans sa perfection absolue, principe pour ainsi dire à trois dimensions, τριχῇ διαστᾶσα, et qui, par son unification, fait de l'ὕπαρξις une essence.

C'est pourquoi le νοῦς paternel ressemble au vrai père et se tourne vers lui, comme l'unifié, τὸ ἡνωμένον, ressemble à l'un, comme l'essence ressemble à l'ὕπαρξις. Néanmoins, la puissance qui est milieu, μέσον, n'est pas la même chose : elle sort de la simplicité paternelle, et par là se porte vers le νοῦς, sans être encore arrivée à l'union et recevoir par là une définition précise, οὔπω δὲ εἰς ἕνωσιν περιγραφεῖσα ; elle veut être seulement une diffusion, χύσις, une infinité, ἀπειρία, de l'un ; c'est pourquoi elle coexiste au père, qui demeure un, et est comme l'un à l'état diffus, χεόμενον ἕν. C'est pour cela que le second principe n'est pas encore l'*unifié*, ἡνωμένον, mais toujours un quoique un à l'état pour ainsi dire diffus et vraiment chaotique, « ἀλλ' ἓν ἔτι, εἰ καὶ χεόμενον πῶς εἰς χάος ὡς ἀληθῶς. »

[1] Simplic., *Coroll.*, 184, r. 10. ὅπερ ταὐτόν ἐστι τῷ χορεύειν ποιῶν περὶ τὸ ὂν τὸ γινόμενον.

Sur ce point Simplicius admet l'opinion de Damascius ; mais malgré l'insistance avec laquelle celui-ci revient à la charge, il ne peut persuader son disciple qu'il avait raison de s'écarter de l'opinion d'Aristote en soutenant que le temps, soit perpétuel soit partiel, est non seulement le maître du changement et de tout ce qui nait par le devenir, mais encore qu'il est par lui-même cause de l'immuabilité, ἀμεταβλησίας, pour toutes les choses qui sont, par leur nature même, changeantes, de sorte que le temps serait plutôt de l'ordre du repos que de l'ordre du changement : pensée singulière qui lui était inspirée, dit Simplicius, par la ressemblance du temps avec l'éternité et par le fait qu'il embrasse tout dans le devenir. Mais ce à ce quoi se refusait encore plus de consentir Simplicius, c'est à la proposition soutenue par Damascius, comme conséquence de ce que le temps est cause du *demeurer*, αἴτιος τοῦ μένειν, à savoir que le temps dans sa totalité existe à la fois réellement et substantiellement[1], ce qui revient à dire que dans le temps ainsi conçu la succession est supprimée et l'immobilité posée, erreur que Simplicius réfute longuement et qu'il attribue à la confusion faite par son maître entre les caractères du temps et de l'éternité[2] d'une part et de l'espace de l'autre[3], entre lesquels les ressemblances ne suppriment pas les différences ; et les différences sont essentielles, d'abord en ce qui concerne l'espace, parce que le temps est de l'ordre de la succession comme le mouvement, et que le lieu est de l'ordre de la coexistence, ensuite en ce qui concerne le rapport

[1] Simplic., *Coroll.*, 184, r. 19. τὸ εἶναι ἅμα τὸν ὅλον χρόνον ἐν ὑποστάσει. 181, v. 50. τοῦ ἅμα ὅλου ὑφεστῶτος χρόνου, en opposition au temps, ἀειγενὴς ἀεὶ καὶ ὁ ῥέων χρόνος. C'est ce temps, ἑστώς, ἐφεστώς, existant à la fois tout entier, qui est le temps du ciel et du monde entier. L'éternité, αἰών, dont il est l'image, est l'attribut du premier moteur.

[2] Simpl., *Coroll.*, 184, r. 14. ἔοικε μὲν εἰρῆσθαι διὰ τὴν τοῦ χρόνου πρὸς τον αἰῶνα ὁμοιότητα.

[3] Simpl., *Coroll.*, 184, r. 47. ἐν δὴ τούτοις τὴν ὁμοιότητα τοῦ χρόνου πρὸς τὸν τόπον τοῦ Ἀριστοτέλους λαβόντος... καίτοι δῆλον ὅτι διαφέρειν καὶ ὁ Ἀριστοτέλης οἴεται τὸν τόπον τοῦ χρόνου καθόσον ὁ μὲν τόπος ἅμα ὅλος εἶναι οὐ κωλύεται, ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ γίνεσθαι ἔχει τὸ εἶναι ὥσπερ καὶ ἡ κίνησις, οὐ μέντοι ὅλος ἅμα ὑφέστηκεν,

à l'éternité, parce que la notion de la persistance, du demeurer, τοῦ μένειν, ne peut convenir complètement au temps, pas plus que l'être, τὸ εἶναι, ne peut convenir réellement au devenir, mais que de même que la génération manifeste le devenir comme un déroulement, une évolution continue de l'être, de même ce mouvement circulaire autour de l'être est une sorte de déroulement, de développement de la persistance dans l'être [1], c'est-à-dire au fond est une négation de cette persistance et par conséquent une succession.

Damascius a analysé avec la même subtilité pénétrante l'essence du mouvement. A propos de la définition de l'âme du *Timée*, comme une essence qui se meut elle-même, il démontre que cette espèce de mouvement a pour condition l'identité du moteur et du mobile, condition qui ne se réalise que dans l'être indivisible et parfaitement simple [2]. Dans les êtres composés, le mouvement spontané et propre n'est qu'apparent. Dans le mouvement il faut considérer qu'il y a, outre le moteur, τὸ ὑφ' οὗ, la chose suivant laquelle le mobile est mû et le moteur meut, ἔστι δὲ καὶ καθ' ἃ κινεῖται καὶ καθ' ὃ κινεῖ. La différence est claire, dit Damascius ; car il y a deux mouvements : l'un qui se produit dans le mobile et n'en est qu'un état ; l'autre qui lui est extérieur et lui donne son mouvement. L'objet est donc mû par l'un de ces mouvements et mû suivant l'autre, κινεῖται τοίνυν ὑπὸ ταύτης μὲν, κατ' ἐκείνην δέ. Sans quoi, si ce dernier donnait aussi le mouvement, on irait à l'infini. Par exemple, il y a une double vie : la vie qui engendre l'être vivant et communique la vie à ce qui est vivifié par elle-même, et la vie suivant laquelle, καθ' ἥν, l'être vivifié par celle-là vit ; or si cette dernière donnait

[1] Simplic., *Coroll.*, 184, r. 16. μή ποτε δὲ οὐ προσήκει τὸ μένειν ὅλως τῷ χρόνῳ ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι τῇ γενέσει, ἀλλ' ὥσπερ ἡ γένεσις ἀνέλιξίς τις ἐκτετραμμένη τοῦ ὄντος γέγονεν, οὕτως ἡ περὶ τὸ ὂν χορεία ἀνέλιξις τῆς ἐν τῷ ὄντι μονῆς.

[2] Damasc., *de Princ.*, § 17. τὸ αὐτὸ ἔσται κινοῦν καὶ κινούμενον, ὅπερ μόνῳ πρέπει τῷ ἀμερεῖ καὶ ἀσυνθέτῳ.

aussi la vie, puisqu'il y a deux mouvements et deux vies, on irait à l'infini. Ainsi dans le mouvement spontané et propre, il faut distinguer celui qui est réellement spontané, c'est le ὑφ' οὗ, et celui qui n'est qu'apparent, c'est le καθ' ὅ, lequel est un état, πάθος, inséparable du vrai mouvement spontané et de l'objet qui en participe. Telle est la vie et la nature automotrice, ἡ αὐτοκίνητος φύσις ; car c'est une âme. Mais il y a aussi deux âmes, l'une génératrice, l'autre suivant laquelle l'être animé est substantialisé et qui *paraît* être mue du dedans par soi-même, quoiqu'elle ne possède pas en soi le moteur, τὸ ὑφ' οὗ, mais seulement le καθ' ὅ, que nous appelons l'animation, ἐμψυχίαν. On pourrait, sur cela, prétendre alors qu'il n'y a aucune chose qui ne possède le mouvement spontané. Sans doute, si l'on ne considère que le mouvement local, qui est le plus manifeste des mouvements spontanés : le feu d'après sa nature propre interne, κατὰ τὴν φύσιν ἐνοῦσαν, se meut vers le haut, la terre vers le bas; les plantes, les animaux se meuvent *selon* leur nature propre ; mais c'est un mouvement qui porte et tend au dehors et ne revient pas circulairement sur lui-même. Il est vrai qu'en considérant que les animaux, τὰ θήρια, ont une sorte de raison, et mettent en exercice des activités qui sont en quelque sorte raisonnables, on pourrait dire qu'ils ont une âme qui se replie sur elle-même et par suite le vrai mouvement spontané : nous l'accordons si l'on veut leur accorder la raison, si non par essence, du moins par participation, participation affaiblie et exténuée, de même qu'on peut dire que l'âme raisonnable est raison par participation, parce qu'elle produit des idées universelles et indestructibles. Nous donnerons alors au mot *séparable* son sens large, et nous dirons qu'ici il est plus intense, là moins. Car l'absolument inséparable, comme la qualité, et l'absolument séparable, comme la forme raisonnable, τὸ λογικὸν εἶδος, sont deux extrêmes, entre lesquels se place la nature, parce que, outre l'*inséparable*, elle a une faible image, ἔμφασιν, du séparable, comme l'âme irrationnelle, qui outre le séparable

a une image de l'inséparable[1]. Elle paraît ainsi exister par elle-même, séparément de son substrat, et c'est pourquoi on discute sur la question de savoir si elle est αὐτοκίνητος ou ἑτεροκίνητος; car elle a beaucoup de traces du mouvement propre, mais du mouvement propre apparent, qui ne revient pas sur lui-même. L'âme des plantes tient le milieu; aussi pour les uns elle est une âme, pour les autres simplement une nature[2].

B. — Théorie de l'âme.

La psychologie de Damascius est conforme à la doctrine psychologique des néoplatoniciens : notre âme est le résultat d'un mélange, μῖγμα; mais ce n'est pas un mélange de parties multiples, parce que les parties d'un mélange sont toujours séparées les unes des autres ; c'est un mélange d'éléments parce que les éléments tendent à se réunir, à se confondre, et qu'on ne voit pas se manifester dans un tel mélange la propriété caractéristique de chacun des éléments[3]. C'est la psychologie qui est le fondement de toute la métaphysique; car c'est dans l'analyse de la raison humaine que nous trouvons ces distinctions que nous reportons ensuite à la région des principes[4].

Damascius distingue l'âme irrationnelle, ἄλογος, et l'âme qui pense, λογική, qu'il appelle une hypostase[5].

L'âme irrationnelle se divise en puissance de la sensation,

[1] J'ajoute ce membre de phrase nécessaire au sens.

[2] Damasc., *de Princ.*, § 18.

[3] Damasc., *de Princip.*, § 56, p. 117, Ruelle. οὐ γὰρ ὡς ἐκ πλειόνων εἰς αὐτὸ συγκραθέντων (τοῦτο μὲν γὰρ οὐδὲ τῷ μίγματι τῆς ἡμετέρας ψυχῆς προσήκοι ἂν τι δικαίως)... πλείων γὰρ ὁ τῶν μερῶν μερισμός· ἐν διαστάσει γὰρ τὰ μέρη πρὸς ἄλληλα, τὰ δὲ στοιχεῖα συνηρῆσθαι βούλεται μᾶλλον καὶ οἷον συγκεχύσθαι μὴ προφαινομένης ἑκάστου ἐν τῷ μικτῷ τῆς ἰδιότητος.

[4] Simplic., *de Princ.*, § 56, p. 117, Ruelle. ἀπὸ γὰρ τοῦ νοῦ ταύτας ἕλκομεν ἐπ'ἐκεῖνο τὰς διακριτικὰς ὑπονοίας.

[5] Damasc., *de Princ.*, § II et § 12, τὸ τῆς λογικῆς ὑποστάσεως.

αἰσθητική, et puissance du désir, ὀρεκτική. Ces fonctions du mouvement et de la connaissance lui donnent l'apparence d'une substance séparable ; mais néanmoins elle est liée au corps, et a quelque chose de lui dont elle ne peut se séparer ; car elle ne peut se replier sur elle-même et son acte est intimement uni à son substrat[1]. C'est même en cela que consiste son essence ; car si elle était en soi libre et indépendante, existant par elle-même, elle manifesterait la faculté de se replier sur elle-même, et ne se tournerait pas toujours, comme elle le fait, vers le corps ; elle apporterait à ces mouvements un esprit de jugement ; elle s'examinerait elle-même, comme nous le voyons dans la sphère de l'humanité : les hommes, qui se portent la plupart vers les choses extérieures, discernent en elles le mal ; ils délibèrent sur les moyens d'acquérir les biens apparents ou d'éviter leurs contraires. Mais les animaux n'ont que des désirs uniformes, instinctifs, dont les mouvements sont liés aux organes et ne tendent qu'à la jouissance des plaisirs sensibles. Le corps participe à ces jouissances qui sont des actes psychiques, mais pas purement psychiques et sont aussi corporels, σωματοειδεῖς[2].

L'hypostase pensante est supérieure à l'essence irrationnelle : nous voyons en elle une sorte de forme séparable, existant par elle-même, et se repliant sur elle-même, c'est-à-dire ayant la faculté de la conscience[3] ; elle commande à ses propres activités et se gouverne elle-même, ce qu'elle ne pourrait faire si elle ne se repliait pas sur elle-même, de même qu'elle ne pourrait réagir sur elle-même si elle n'avait pas une essence séparable ; mais néanmoins elle n'est pas un principe parfait et souverain ; car elle ne met pas en jeu à la fois toutes ses activités ; la plupart d'entr'elles lui font tou-

[1] Damasc., *de Princ.*, § II. οὐ δύναται πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑποκειμένῳ συμπέφυρται αὐτῆς ἡ ἐνέργεια.

[2] Damasc., *de Princ.*, § II.

[3] Damasc., *de Princ.*, § 12. ὁρῶμέν τι καὶ ἀχωριστὸν εἶδος ἐφ'ἑαυτοῦ καὶ εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρεφόμενον.

jours défaut à quelque moment qu'on la prenne agissante. Elle les possède toutes à la fois en puissance, mais non en acte : elle est donc, par son mouvement spontané, par l'éternité de son essence, par ses facultés qui se confondent avec son essence, elle est donc parfaite, n'ayant besoin de rien, ἀνενδεής ; et d'un autre côté, elle est imparfaite, parce que ses actes sont successifs et divers [1].

L'âme n'est donc pas principe, du moins principe suprême, ἥ γε κυριωτάτη, et cette imperfection suppose un autre principe, supérieur et antérieur à elle, absolument immuable et immobile dans l'essence, dans la vie, dans la connaissance, dans toutes les puissances et facultés : c'est la raison, ὁ νοῦς, où Aristote a cru voir le premier principe, mais qui elle-même est un et plusieurs, tout et parties, et comprend un commencement, un milieu, une fin [2]. Mais tous ces pléromes de la raison ont besoin les uns des autres ; le tout a besoin des parties, l'un de plusieurs, les premiers des derniers, à moins qu'on ne considère l'un comme la puissance qui unifie la pluralité : mais alors il n'existe plus en soi, mais avec cette pluralité. Il y aura donc dans cette raison un défaut, puisque la raison engendre en elle-même tous ses propres pléromes, dont la totalité la constitue parfaite et complète : elle a besoin d'elle-même. Non seulement la raison engendrée a besoin de la raison qui l'engendre, mais la raison génératrice a besoin de la raison engendrée pour l'achèvement entier de la raison engendrante entière. La raison est à la fois pensante et pensée, intelligible et intelligente d'elle-même et pour elle-même ; l'intellectuel, τὸ νοερὸν, a besoin de

[1] Damasc., *de Princ.*, § 12. τὰς μεταβαλλομένας ἐνεργείας προβαλλομένη.

[2] Damasc., *de Princ.*, § 12. ἢ καὶ αὐτὴ ἕν ἐστι καὶ πολλά, ὅλον τε καὶ μέρη πρῶτα τε ἐν αὐτῇ καὶ μέσα καὶ τελευταῖα. Elle est ainsi double comme le corps. L'une de ces deux âmes est ce qu'on appelle la première génération, ἡ πρώτη καλουμένη γένεσις ; l'autre est la raison et est un Dieu par son essence propre. Mais la raison elle-même est double : l'une est l'essence, οὐσία, l'autre est l'hénade qui projette de soi la raison qui la caractérise. Id., *id.*, § 60, p. 129, Ruelle, οὕτω δὲ καὶ νοῦς ὁ ὅλως, ὁ μὲν οὐσία, ὁ δὲ ἑνὰς προβαλλομένη τὸν νοῦν χαρακτῆρα.

l'intelligible; l'intelligible de l'intellectuel. La satisfaction du besoin est liée au besoin même, comme l'ordre à la matière. Il y a donc dans la substance de la raison, et par nature, un certain manque, une sorte de défaut, φύσει γε ὅμως καὶ ἐνδεία τις τῷ νῷ συνουσίωται[1], et la raison n'est pas le plus simple des êtres.

Si l'on veut établir entre les choses un ordre ascendant qui monte des plus basses jusqu'à celle que l'on appelle le Premier, il faut prendre pour principe de ne pas mettre ce qui n'a pas besoin de son inférieur au-dessous de ce qui en a besoin, et en un mot de considérer partout ce qui est en puissance comme au-dessous de ce qui est en acte; car afin d'arriver à l'acte et de ne pas rester stérile et en puissance, toute chose a besoin de l'acte. Jamais le plus parfait ne peut s'épanouir du plus imparfait[2]. En appliquant ce principe nous trouvons que la matière est au-dessous de la forme immatériée, εἶδος ἔνυλον, parce que toute matière est une forme en puissance, aussi bien la matière première, absolument informe, que la matière seconde qui consiste dans un corps sans aucune qualité, ἄποιον σῶμα. Au-dessus du corps sans qualité, viennent les qualités substantielles qui en constituent les différences spécifiques et qui sont les formes d'une matière déterminée. Ces différences demeurent tandis que les qualités accidentelles changent et passent.

Des corps ainsi déterminés par leurs propriétés substantielles, les uns possèdent au-dedans d'eux-mêmes la force qui les meut et les gouverne; les autres, comme les œuvres de l'art humain et de l'industrie, l'ont au-dehors. La nature se place donc au-dessus des qualités, parce qu'elle est au rang des causes, ἐν αἰτίας τάξει προτεταγμένον.

Des choses qui ont leur principe de mouvement et d'organi-

[1] Damasc., *de Princip.*, § 12.

[2] Damasc., *de Princip.*, § 14. τὸ δυνάμει πανταχοῦ τοῦ ἐνεργείᾳ δεύτερον· ἵνα γὰρ ἔλθῃ εἰς τὸ ἐνεργείᾳ καὶ μὴ μείνῃ μάτην δυνάμει τοῦ ἐνεργείᾳ προσδεῖται· οὐδέποτε γὰρ ἀπὸ τοῦ χείρονος ἀναβλαστάνει τὸ κρεῖττον.

sation à l'intérieur, les unes *paraissent* seulement être, εἶναι[1], les autres se nourrissent, croissent, engendrent des êtres semblables à eux-mêmes Voici donc une autre cause, différente de la nature et supérieure à elle : c'est la puissance végétative, c'est-à-dire déjà la vie. Tout ce qui vient ainsi s'ajouter au corps non formé, c'est-à-dire les qualités, les natures et surtout la vie, sont et restent des choses incorporelles, quoi qu'on les appelle parfois corporelles, parce qu'elles participent du substrat dans lequel elles existent [2].

Au-dessus de la vie végétative se place une vie supérieure, caractérisée par la sensation, l'instinct et la puissance locomotive. L'animal qui se meut lui-même possède une forme supérieure au végétal qui est enraciné dans la terre. Cependant l'animal ne se meut lui-même qu'en apparence ; car en lui une partie meut et l'autre est mue. Ce n'est pas tout l'animal qui meut tout l'animal. Il y a donc au-dessus de l'animal une force vraiment automotrice qui se meut tout entière et tout entière est mue, et dont l'autre n'est qu'une image : c'est l'âme. Il y a deux espèces d'âmes : l'âme irrationnelle et l'âme pensante, qui se caractérise par la conscience et la faculté de se replier sur elle-même [3].

Mais le mouvement, même le mouvement spontané qui comprend le mouvement substantiel, le mouvement vital et le mouvement de la connaissance, suppose au-dessus de lui-même quelque chose qui meut sans être mû [4].

Ainsi, avant ce qui est mû par un autre, se place dans la série ordonnée, ce qui se meut soi-même ; avant celle-ci, l'immobile, mais qui renferme une différenciation déjà complète-

[1] Ce n'est qu'un être apparent, car l'être réel met en activité l'acte de l'essence. Damasc., *de Princ.*, § 35 bis. Καὶ γὰρ τὸ εἶναι ἐνεργεῖν ἐστι τῆς οὐσίας ἐνέργειαν.

[2] Damasc., *de Princ.*, § 14.

[3] Damasc., *de Princ.*, § 14.

[4] Damasc., *de Princ.*, § 19. πρὸ ἄρα τοῦ αὐτοκινήτου τὸ ἀκίνητον ὑποθετέον ἡμῖν. § 20. ὁρᾶται γὰρ ἐν τῇ αὐτοκινήτῳ ψυχῇ τρία τοὐλάχιστον, οὐσιῶδες, ζωτικὸν, γνωστικὸν καὶ τούτων ἕκαστον αὐτοκίνητον δῆλον ὅτι.

ment réalisée ; avant celui-ci, ce qui en ce moment est en train de se différencier, et est par conséquent l'indistinct, l'indifférent. τὸ ἀδιάκριτον. Ou si l'on veut un autre mode de classification, qu'on place au plus bas degré le corps, au-dessus du corps l'âme qui meut le corps et engendre le vivant, au-dessus de l'âme la raison qui connaît toutes les choses à la fois, sans mouvement discursif, οὐ μεταβατικῶς ; au dessus de la raison la vie ; au-dessus de la vie l'essence, οὐσία. C'est l'ordre communément adopté par les philosophes[1].

Une autre question s'élève maintenant : n'y a-t-il qu'une essence, ou après l'essence y en a-t-il plusieurs ? après la vie, y a-t-il plusieurs vies ; après la raison, y a-t-il plusieurs raisons ; après l'âme, plusieurs âmes ?

Il ne faut pas croire que d'une seule âme, ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς, vienne dans la pluralité des corps, une pluralité de vivifications, πολλὰς ἐλλάμψεις, ni que chaque corps possède une âme pensante, introduite en lui et venant d'une âme unique, ni que ce qui nous apparaît comme une multitude d'âmes ne soient pas des âmes indépendantes, αὐτοτελῶν ψυχῶν, mais seulement une multitude de vivifications psychiques, ni que la pluralité des raisons ne soit qu'une pluralité de vivifications intellectuelles, venant dans chaque âme d'une forme individuelle, puisque les formes sont distinctes dans l'unité de la raison[2]. On pourrait soutenir alors également que la pluralité

[1] Depuis Proclus, car Plotin avait placé la vie au-dessous de la raison. Un manuscrit porte en marge la concordance des deux classifications :

ἀδιάκριτον — οὐσία
διακρινόμενον — ζωή
διακεκριμένον — νοῦς
αὐτοκίνητον — ψυχή
ἑτεροκίνητον — σῶμα.

Damasc., *de Princ.*, § 100.

[2] L'ἔλλαμψις n'est pas une hypostase : c'est l'action de l'hypostase ; la question est donc de savoir si la pluralité des âmes n'est qu'une apparence, τὸ δοκοῦν πλῆθος τῶν πολλῶν ψυχῶν, ou n'est que la pluralité des modes d'action, une pluralité de manifestations d'une âme unique. En ce cas, l'individualité, la personnalité s'évanouit en une vaine apparence et n'est plus qu'une illusion, un rêve. Plotin, qui ne craint pas d'affirmer en

apparente des vies n'est qu'une pluralité de manifestations vitales d'une seule vie, ἐλλάμψεις ζωτικάς, la pluralité des essences une pluralité de manifestations d'une seule essence.

Remarquons d'abord qne la vivification, ἔλλαμψις, est double : l'une est suspendue et attachée à l'être qui vivifie, τοῦ ἐλλάμποντος, subsiste en lui sans aucune discontinuité, ἐκείνῳ συνοῦσα κατὰ μίαν συνέχειαν ; l'autre fait partie de la nature du vivifié, ἐμφυομένη τῷ ἐλλαμπομένῳ, et a son existence dans ce sujet même.

Il ne faut pas confondre les hypostases avec les vivifications, la substance avec ses modes ou formes d'existence, ses actes ou, comme les appelle Damascius avec toute l'école, ses *illuminations*. Ce serait confondre le soleil avec sa lumière [1].

Il faut seulement reconnaître qu'il y a une des formes de manifestation de l'hypostase qui est supérieure à l'autre : c'est évidemment celle qui est l'acte du *vivifiant* et qui est nécessairement supérieure à l'acte du vivifié ; car l'une est séparable, l'autre inséparablement liée au substrat. Mais toute hypostase est supérieure à l'un et à l'autre de ses modes de manifestations ; si quelque perfection appartient à un être inférieur, il faut en conclure qu'à plus forte raison cette perfection appartient à l'être supérieur. Il y a une âme inférieure et une âme supérieure : l'âme inférieure est une substance indépendante, αὐτοτελὴς οὐσία ; elle n'est ni l'une ni l'autre de ses manifestations [2] ; à plus forte raison l'âme humaine ; à plus forte raison encore, l'âme divine, Mais si l'âme est une substance indépendante, par la même cause l'est aussi la raison, ὁ νοῦς, et par suite, la vie, ἡ ζωή, et par suite

même temps les contradictoires, soutenait à la fois l'un et l'autre : l'âme individuelle était pour lui un tout, une hypostase distincte et en même temps une partie d'un tout infini, de l'âme universelle. La question est posée avec une clarté parfaite dans les termes suivants : πότερον αὐτοτελής ἐστιν (ἕκαστος ἀριθμός) ἢ μόνον κατ' ἔλλαμψιν πληθυόμενος. Elle a été reprise et discutée par les commentateurs arabes d'Aristote et la plupart des scolastiques du moyen-âge.

[1] Damasc., *de Princip.*, § 100, p. 258, 14, ed. Ruelle. οἷον τὸ ἡλίου φῶς.

[2] Damasc., *de Princ.*, § 100, p. 258, 24. οὐκ ἔλλαμψις οὐδετέρα.

l'essence, ἡ οὐσία, et par suite l'un, τὸ ἕν. Car l'indépendance, τὸ αὐτοτελές, l'inconditionnalité, τὸ αὐταρκές, le fait d'avoir en soi le fondement de soi-même, τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ ἱδρυμένον, tous ces attributs appartiennent encore plus aux êtres supérieurs qu'à leurs inférieurs, et si ces derniers les possèdent, ils sont certainement aussi dans les autres. Ceci posé [1], il est évident même à un aveugle que les corps sont une pluralité, qu'ils sont séparés les uns des autres et ont une existence individuelle. Ceux d'entr'eux qui sont animés, sont-ils donc animés par une seule âme commune à tous [2], ou bien au-dessous de cette âme, y a-t-il plusieurs âmes, une âme individuelle propre à chacun, une sorte d'essence individuelle se mouvant par elle-même ? Qu'il n'y a pas une seule vie pour tous les êtres vivants, c'est une chose évidente ; car nous avons la sensation, la conscience d'une vie distincte, par les sensations distinctes et différentes que nous en éprouvons. Ainsi donc les animations, ψυχώσεις, sont propres à chaque être animé, et ne sont pas de simples modes individualisés par les substrats, ou provenant de raisons diverses d'une seule âme, introduites dans chaque corps [3] : ce qui est impossible ; car ce qui se meut soi-même est absolument séparable de son substrat et même du corps animé par lui.

Dira-t-on que les vivifications ne sont pas innées aux corps, n'ont pas en lui leur être, mais sont suspendues aux principes vivifiants, en sont comme les actes, c'est-à-dire sont des substances secondes suspendues et unies aux substances premières, découlant et émanant d'elles, comme les rayons lumineux des corps rayonnants ? Alors chacune de ces substances n'existe plus par elle-même ; elles sont comme

[1] Damasc., *de Princip.*, § 100, p. 259, 4. τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων.

[2] C'est la solution d'Averroès (Ibn Roschd) que repousse S. Thomas au nom de la foi, mais dont il nous a donné la formule : « *Intellectum substantiam esse ab anima separatam* (il distingue l'âme *animante* de l'âme pensante) *esseque unum in omnibus hominibus ; nec Deum facere posse quod sint plures intellectus.* »

[3] Ce qui ferait du corps le principe d'individuation.

des rejetons, des parties, des raisons substantielles d'une nature unique[1]. Mais si les âmes individuelles n'existent pas, que sera le vice, que sera l'ignorance ? des états de l'âme universelle ? C'est une chose qu'il n'est pas permis de dire. Les âmes humaines ne sont donc pas des rejetons de l'âme universelle ; elles sont indépendantes, ont leur principe d'existence en elles-mêmes, s'appartiennent à elles-mêmes, n'appartiennent à aucun autre, ont une volonté libre et un mouvement spontané et propre. Cela n'empêche que l'homme soit aussi en quelque manière par l'âme du tout, et qu'il reçoive de l'âme universelle une vie commune qui s'ajoute à sa vie propre et par laquelle précisément son âme propre et tous les vivants constituent un tout[2]. Or comme le rapport de l'animé à l'âme subsiste le même entre l'être raisonnable et la raison, le même raisonnement s'applique à ces derniers. L'être raisonnable est une âme transformée en raison, ψυχὴ νενοωμένη, et non pas seulement illuminée par la raison. Elle est donc propre à l'homme qui la possède, et individuelle : ce qui n'empêche pas qu'elle soit par nature liée et suspendue à son universel propre[3], c'est-à-dire à la raison absolue.

Ce que nous venons de dire s'applique également à la raison et à la vie ; car tout le monde l'accorde, la raison vit, la vie même appartient à la raison et a son hypostase dans la raison.

Il y a donc avant et au dessus de la vie individuelle une vie absolue dont la raison participe et à laquelle elle est attachée et unie comme à un principe supérieur, et par laquelle elle participe de la vie imparticipable, comme le corps, par son âme propre, participe de la vie corporelle.

[1] Damasc., *de Princip.*, § 100, p. 259, 17, ed. R. ἔσονται... οὐχ ἑαυτῶν ἕκασται, ἀλλὰ μιᾶς φύσεως οἷον ἀποφύσεις ἢ μέρη ἢ λόγοι οὐσιώδεις.

[2] Damasc., *de Princip.*, § 100, p. 259, 26. Ψυχοῦται δέ πως καὶ ὑπὸ τῆς τοῦ παντός. Id., *id.*, § 260, 11. τὴν δὲ πάντῃ ἐπιγιγνομένην τῇ ἰδίῳ κοινὴν ζωὴν, ἀπὸ τῆς ὅλης ἐνδεδομένην ψυχῆς, καθ'ἣν ὁλοῦται τὰ μερικά.

[3] Damasc., *de Princ.*, § 100, p. 260. κοινῷ οἰκείῳ συνηρτημένη κατὰ φύσιν... νῷ δὲ τὴν ἔννουν ψυχὴν... συνεζεῦχθαι αὐτοτελεῖ.

C. — Théorie de la connaissance.

La théorie de la connaissance, chez Damascius, se tient dans les généralités, parce qu'elle se présente incidemment, dans le cours du développement des arguments et des analyses par lesquels il s'efforce de remonter au premier principe.

Le connaissable est l'objet du désir de la faculté de connaître ; la connaissance est donc la conversion, ἐπιστροφή, de la faculté de connaître vers le connaissable ; toute conversion est un contact, le contact du causé au causant, soit dans la vie, soit dans l'être, soit dans la connaissance [1]. La connaissance est ainsi un contact par lequel l'âme embrasse et pour ainsi dire circonscrit l'objet [2]. C'est une pensée réalisée, et une pensée, νόησις, qui va et revient à l'être et à l'être actuel, et c'est de là que vient le nom du νοῦς et le nom νόησις, à savoir que le νοῦς νεῖται ἐπὶ τὸ ὄν [3], en tant que l'être est le connaissable, l'intelligible. La connaissance veut être la génération de l'être et de l'essence, car la faculté de connaître n'est réalisée que par son retour à l'être par la connaissance qui se réalise. C'est pourquoi Aristote a dit : la raison est les choses mêmes. C'est par son retour à l'être que la raison est constituée et que la connaissance s'objective [4]. La con-

[1] Damasc., *de Princ.*, § 27. ἡ ἄρα γνῶσις ἐπιστροφή ἐστι τοῦ γνωστικοῦ πρὸς τὸ γνωστόν· πᾶσα δὲ ἐπιστροφὴ συναφή ἐστι. Id., *id.*, § 70. ἔτι πολλαί εἰσιν ἐπιστροφαί, καὶ τρεῖς γέ αἱ πρῶται κατ'οὐσίαν, κατὰ ζωην, κατὰ γνῶσιν.

[2] Damasc., *de Princip.*, § 71. περίληψις ἐστι τοῦ γνωστοῦ καὶ περιγραφή τις.

[3] Id., *id.*, § 81, t. I, p. 181, Ru. « On devrait dire νεόεσις, mais par synérèse on dit νόησις, ὥστε ὁ νοῦς νεῖται ἐπὶ τὸ ὄν... ὅτι ἐπὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἔστι νεῖται καὶ ἐπάνεισι... ἀφ'ἧς (ἐπανόδου εἰς τὸ ὄν) καὶ ὁ νοῦς ἐπικέκληται. » La connaissance va à l'ètre, dit Leibniz.

[4] Damasc., *de Princ.*, § 81. γένεσις ὄντος καὶ οὐσίας ἡ γνῶσις εἶναι βουλεται· οὐσίωται γὰρ τῇ εἰς τὸ ὂν ἐπανόδῳ τὸ γίγνωσκον κατὰ τὴν γνῶσιν... διόπερ ὁ νοῦς τὰ πράγματα... κατὰ τὴν εἰς τὸ ὂν ἐπάνοδον ὅτε νοῦς ὑφέστηκε καὶ ἡ γνῶσις προβέβληται.

naissance est ainsi comme le resplendissement, le rejaillissement de la lumière du connaissable dans la faculté de connaître; car comme la sensation par l'objet sensible, αἴσθημα, l'imagination par l'image, l'opinion par l'objet opinable, διανόημα, de même la connaissance est constituée par l'objet connaissable, qui est l'être, mais l'être en tant que connaissable [1]. Mais alors en quoi diffèrent l'être et le connaissable ? En ce que le connaissable implique une relation et que l'être est absolu, est par lui-même; l'un est l'hypostase, l'autre, le connaissable, est la manifestation de l'hypostase, τὸ φανὸν τῆς ὑποστάσεως, et cette manifestation de l'être est pour ainsi dire la lumière, la splendeur de l'être rejaillissant jusque sur la faculté de connaître, s'offrant à elle qui désire de son côté se mettre en harmonie avec elle, et comblant, satisfaisant jusqu'à satiété le désir que la raison éprouve pour l'être, en déployant toute l'intensité de sa propre lumière [2]. Mais qu'est-ce que cette manifestation, cette lumière de l'être ? Diffère-t-elle de l'être même ? Alors la connaissance n'atteint pour ainsi dire que la superficie de l'être ou de l'objet connaissable; nous ne le connaissons pas tout entier, nous n'en connaissons que la lumière, comme l'œil ne voit dans un objet que la couleur et non la nature du substrat. Il faut se représenter qu'il n'y a rien dans l'objet qui ne soit lumineux, qui ne resplendisse, qui ne se porte avec empressement à la manifestation [3], comme toute la nature d'un objet visible passe à travers le verre où on le voit. Il reste néanmoins quelque différence; car à travers le plus limpide diaphane, ce n'est pas le corps, c'est sa couleur qu'on voit. Disons donc que l'être même est ce qui est, en tant qu'il est exclusivement

[1] Damasc., *de Princip.*, § 81. τεῦξις τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἡ γνωστὸν τὸ ὄν.

[2] Damasc., *de Princip.*, § 81. τὸ φανὸν τοῦ ὄντος οἷον φῶς αὐτοῦ προπεμπεῦον ἕως τοῦ γνωστικοῦ καὶ προαπαντῶν αὐτῷ ἱεμένῳ τὴν ἄνω πρὸς αὐτό, συμμέτρως αὐτῷ συμφύεται καὶ τελειοῖ καὶ κορέννυσιν αὐτοῦ τὴν ὄρεξιν τοῦ ὄντος τῇ πληρώσει τοῦ οἰκείου φωτός.

[3] Damasc., *de Princip.*, § 81, p. 183, l. 11, ed. Ruelle. νοητέον δὲ καὶ μηδὲν εἶναι αὐτοῦ ὃ μὴ διαλάμπει καὶ σπεύδει πρὸς ἔκφανσιν.

être et sans qu'il y ait en lui aucune distinction, ἀδιάκριτον, tandis que dans la connaissance la raison se distingue de l'objet, et devient non pas seulement sans distinction, mais aussi le sujet distinct d'un objet distinct d'elle [1].

La raison qui se différencie en elle-même devient une puissance qui tout entière se connaît tout entière, et est tout entière connaissable. Dans la raison le connaissable, la faculté de connaître et la connaissance se distinguent les unes des autres ; mais la connaissance, ἡ γνῶσις, qui est au milieu du sujet et de l'objet, les lie, les unit, et ne fait qu'un des deux [2]. La raison elle-même est les deux, à savoir essence et raison, l'un par son essence réalisée, l'autre par participation ; en tant qu'essence, connaissable, en tant que raison, capable de connaître [3] par son essence réelle.

On pourrait croire au premier abord que l'âme irrationnelle, en tant qu'engendrant ses actes propres, se meut elle-même : ce qui supposerait que les actes sont mûs par la substance. Mais d'abord ce principe s'appliquerait à toutes les substances et même à celles qu'on reconnaît mues par un autre, comme le feu, la hache, et tout ce qui est capable d'agir, ἐνεργεῖν ; car toujours l'acte propre procède de la substance. Mais le raisonnement est faux ; car cette espèce de forme qu'on pose comme existant dans le substrat n'agit pas par elle-même, n'agit pas seule, mais conjointement avec le sujet dans lequel elle se trouve ; car tel est l'être, tel est l'acte [4]. Ce qui spécifie et caractérise la vue [5], ce n'est pas la blancheur ni le corps sans qualités, c'est la réunion des deux,

[1] Damasc., *de Princip.*, p. 81, 183, 19, ed. Ruelle. ἣ δὲ διέστη αὐτοῦ ὁ νοῦς διακριθεὶς ἀπ'αὐτοῦ καὶ ἐγένετο οὐ μόνον ἀδιάκριτον, ἀλλὰ καὶ διακεκριμένου διακεκριμένον.

[2] Damasc., *de Princ.*, p. 185, 2. τὸ γνωστὸν ἄρα αὐτὸς καὶ τὸ γνωστικὸν, ἐν μέσῳ δὲ τούτων ἡ γνῶσις... ὁ μὲν νοῦς ἀμφότερα, γνωστικὸς δὲ ἅμα καὶ γνωστός.

[3] Damasc., *de Princ.*, p. 185, 25. ὁ δὲ νοῦς καὶ οὐσία καὶ νοῦς, ἀλλὰ τοῦτο μὲν καθ'ὕπαρξιν, ἐκεῖνο δὲ κατὰ μέθεξιν.

[4] Damasc., *de Princ.*, 16, 9. ὡς γάρ ἐστιν, οὕτω καὶ ἐνεργεῖ.

[5] Damasc., *de Princip.*, l. l. τὸ διακρῖνον τὴν ὄψιν.

τὸ συναμφότερον ; de même l'acte sensible n'appartient ni à la sensation incorporelle ni à l'appareil sensitif qui est un corps, mais au composé des deux, à la substance composée de forme et de matière ; car l'appareil sensitif n'est pas l'organe de la sensation, il en est le substrat[1] ; la sensation, c'est-à-dire l'âme sensitive, réside en lui mais ne s'en sert pas ; car si elle s'en servait afin de mouvoir, avant de mouvoir l'organe elle se mouvrait elle-même : or elle ne se meut pas elle-même ; son existence réelle est liée au sujet et elle n'a aucun acte séparé. C'est donc le composé qui agit, mais son acte procède suivant la forme, comme l'acte de la hache suivant sa figure, comme l'acte discriminatif de la vue suivant la blancheur.

Mais enfin dans le composé qu'est-ce qui meut, qu'est-ce qui est mû ? Si l'on dit que c'est l'âme qui meut et le corps qui est mû, l'âme mouvra isolément, le corps isolément sera mû, et alors l'âme mouvante existera avant le mû et aura un acte séparable moteur antérieur à l'acte mobile. Il ne faut donc pas poser dans la sensation d'une part le moteur, de l'autre le mobile ; mais l'être vivant un devenu corps capable de sentir, ou puissance de sentir devenue corporelle met en exercice une activité qui paraît automotrice. Car si l'être vivant a une essence composée, il aura aussi un acte composé, approprié à l'être vivant tout entier, et l'acte aussi sera tout entier ; or dans cet acte on aperçoit quelque chose d'incorporel et en même temps quelque chose de corporel mêlés ensemble, comme l'acte discriminatif de la vue ; c'est pourquoi nous éprouvons de la part du corps blanc une double impression, une impression corporelle, par laquelle nous distinguons l'appareil sensitif particulier ; une impression incorporelle par laquelle nous saisissons l'état dans lequel nous nous trouvons, ce qui est proprement en prendre connais-

[1] C'est la première fois qu'on rencontre dans la psychologie cette subtile distinction.

sance ; de même donc que le composé est l'agissant, τὸ δρῶν, de même il est le pâtissant, τὸ πάσχον ; la vue est ainsi quelque chose de composé de la puissance visuelle, qui est incorporelle, et du substrat qui est un corps. Ainsi il ne faut pas poser dans l'espèce de mouvement automoteur qui appartient à la faculté visuelle et en général à toute sensation, un acte indépendant ni même une existence réelle par soi, mais un mouvement qui arrivant dans le corps et lui donnant une certaine qualité, une espèce de vie plus noble que la sienne, constitue un tout qui a l'apparence d'un mouvement automoteur. Mais pourquoi n'est-il qu'apparent? C'est que dans la sensation, le mouvant et le mû ne sont pas une même chose indivisible, mais que les essences qui y concourent sont séparées les unes des autres, tandis que d'un autre côté, elles s'unissent et se confondent, συνιοῦσαι ; c'est le même rapport que nous constatons entre l'âme pensante et l'être vivant, entre l'animal matériel et l'animal pneumatique, entre l'animal pneumatique et l'animal de lumière, αὐγοειδές. Car dans ces combinaisons aussi il y a un moteur et un mobile, mais l'un n'est pas le substrat, l'autre ce qui est dans le substrat ; ces composés sont de telle sorte que ni l'un ni l'autre n'agit isolément et n'existe isolément, de sorte qu'on ne peut pas dire que l'un meut et que l'autre est mû ; car ce serait séparer les actes et par là les substances [1].

Comme on a pu s'en convaincre par le résumé même sommaire de son ouvrage, Damascius n'est pas un simple commentateur : c'est un penseur, un dialecticien dont les pensées ne sont pas moins obscures que la langue, mais dont les subtilités ne sont ni sans force, ni sans originalité, ni sans fondement [2]. Ces subtiles analyses cachent en réalité un fond très sérieux, et la contradiction qu'elles contiennent sans la dissimuler et au contraire en la faisant ressortir,

[1] Damasc., *de Princ.*, 16, p. 31, 32, ed. Ruelle.
[2] Conf. Ch. Lévêque, *Journal des Savants*, 1891, p. 17, sqq.

n'est pas la contradiction des choses mêmes, mais la contradiction inconciliable peut être, entre notre pensée qui, malgré tout, reste finie et limitée par quelque côté, et l'objet infini qu'elle s'efforce d'embrasser. Il complète et précise la théorie de la participation en distinguant deux participés, l'un, semblable au soleil, qui donne, l'autre, semblable à la lumière solaire, qui est le donné[1]; nous lui devons nombre de définitions profondes et de pensées exprimées sous des formules claires, précises et fortes, entr'autres, celles-ci : Penser, c'est diviser[2]. La série est un mouvement d'évolution de l'essence, qui la développe et la fait passer de l'un à la pluralité[3]. La vie est bouillonnement. La psychologie est la source de toute métaphysique. Dieu est à la fois transcendant et immanent au monde. Le continu enveloppe le discret. L'artiste qui a créé le monde est la raison de la raison. La nature marche par sauts.

Damascius méritait bien la belle et correcte édition critique qu'a donnée de son ouvrage M. Em. Ruelle, et à laquelle on ne peut rien reprocher, si ce n'est l'absence d'un commentaire exégétique, nécessaire à l'intelligence d'un auteur si subtil, si profond et si obscur.

Damascius a conscience de la fatigue et de l'effort qu'il impose à ses lecteurs et à lui-même, et on l'entend s'écrier plus d'une fois naïvement : « Arrêtons-nous un instant ici pour reprendre haleine, ἐνταῦθα στάντες ἀναπεύσωμεν[4]. »

Comme tous les néoplatoniciens, il se demande ce qui est le principe premier ou dernier des choses, et pose nettement et clairement l'alternative entre la transcendance et l'immanence. Comme eux, il résout le problème par l'hypothèse d'un terme moyen, qui unifie les deux extrêmes de l'un et de la pluralité et où il se touchent sans se toucher, et coexistent tout en restant distincts.

[1] Damasc., *de Princ.*, § 126, t. II, p. 1, Ru.
[2] Damasc., *de Princip.*, § 146; t. II, p. 27, Ru.
[3] Damasc., *de Princ.*, § 206, t. II, p. 89, Ru. η σειρὰ προποδισμὸς οὐσίας.
[4] Damasc., *de Princ.*, t. I, p. 37, Ru.

L'examen critique approfondi de quelques-unes des thèses du *Parménide* semble prouver que pour lui comme pour Proclus, ce dialogue n'est pas un exercice de dialectique purement formelle, mais un traité des *Principes*. Cependant son opinion à cet égard n'est pas absolue et ferme, et il se demande si Platon, dans cette discussion d'une prodigieuse subtilité, ne s'abandonne pas à un pur jeu, ou du moins ne la présente que pour exercer et discipliner l'esprit philosophique [1].

§ 3. — *Simplicius.*

Simplicius de Cilicie fut d'abord disciple d'Ammonius, fils d'Hermias, puis de Damascius qu'il appelle toujours son maître. Nous ne savons rien de sa personne et de sa vie que ce détail, et en outre qu'il accompagna dans leur émigration en Perse les quelques philosophes d'Athènes dont le décret de Justinien avait fermé les chaires et supprimé l'enseignement. Après le retour de cet exil volontaire, et malgré la fermeture officielle de l'enseignement public à Athènes, Simplicius continua d'écrire, peut-être même d'enseigner soit secrètement soit dans un cercle privé. Il est certain en effet qu'il composa son commentaire sur la *Physique* d'Aristote après la mort de Damascius, postérieure à l'année 529 [2], et le commentaire sur le *de Cœlo*, antérieur à celui de la *Physique*, a été également écrit après la rentrée des émigrés [3].

S'il n'a guère d'autres opinions philosophiques que celles de son maître, qu'il discute cependant toujours avec respect, mais avec décision et fermeté, si par conséquent il n'a aucune valeur originale comme penseur, ses commentaires, dont

[1] Damasc., *de Princ.*, § 192, t. II, Ru, p. 69. εἴπερ μὴ παίζει ἢ μαθητικεύεται. Id., *id.*, § 320, t. II, p. 186, Ru. παίζοντι γὰρ ἔοικεν.
[2] Simplic., *in Phys.*, 184, r. 19. ἅπερ καὶ ζῶν (Damascius) ἔτι πολλάκις πρὸς ἐμὲ λέγων.
[3] Simplic., *in Phys.*, 257, a. m.

quatre qui ont pour objet des ouvrages d'Aristote [1], et un cinquième qui a pour objet le *Manuel* d'Épictète, nous ont été conservés [2], sont des documents extrêmement précieux, non seulement pour l'histoire de la philosophie, par les nombreux fragments des anciens qu'ils contiennent, mais pour la philosophie elle-même dont il a le sens profond et vrai et la passion sincère et forte. Son interprétation consciencieuse, solide et approfondie non seulement éclaircit les obscurités du texte, mais éclaire les obscurités des problèmes et des solutions proposées et en fait voir toutes les profondeurs et toute la portée. Ce platonicien convaincu et passionné reconnaît qu'il se propose en particulier pour but d'interpréter les ouvrages d'Aristote, afin de rendre plus clair et plus accessible au grand nombre le haut et puissant génie de ce grand penseur [3].

[1] Il est très remarquable que cet admirateur enthousiaste de Platon, en qui il voit l'interprète de la vérité, ὁ τῆς ἀληθείας ἐξηγητής (*De Cœl.*, 60, a. 12), n'a commenté aucun de ses ouvrages, et ne s'est occupé que de ceux d'Aristote.

[2] 1. Sur les *Catégories* (edit. Venise, 1499; Bâle, 1551). Les *Scholies* de Brandis en donnent de nombreux extraits.
2. Sur *La Physique*, edit. Venise, 1526; Berlin, 1882. Herm. Diels.
3. Sur *Le Ciel*, ed. Utrecht, Karsten, 1865; des extraits nombreux dans les *Scholies* de Brandis; on n'en a longtemps connu que la traduction latine de Morbeke.
4. Sur *L'Ame*, edit. Venise, 1527; Berlin, 1882; Mich. Hayduck.
5. Sur le *Manuel* d'Épictète, edit. Venise, 1528; Paris, 1842, Dübner.
Simplicius cite lui-même (*de An.*, 7, r. 8. ἡ τῶν ἀνδρῶν ἔννοια ἐν τοῖς εἰς τὰ Μετὰ τὰ φυσικά μοι γεγραμμένοις διήρθρωται) un commentaire sur la *Métaphysique* que mentionnent également un commentaire manuscrit anonyme sur le même ouvrage (*Sch. Ar.*, 532, b. 19) et Asclépius (*Sch. Ar.*, 754, b. 11); enfin, il nous apprend encore qu'il a développé plus clairement la théorie d'Aristote sur la vision des couleurs (Arist., *de An.*, 419, a. 13), dans un abrégé de *La Physique* de Théophraste, σαφέστερόν μοι ταῦτα ἐν τῇ ἐπιτομῇ τῶν Θεοφράστου Φυσικῶν διώρισται.

[3] Simpl., *in Categ.*, 1. δ. τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον ἐπὶ τὸ σαφέστερόν τε καὶ συμμετριώτερον καταγαγεῖν. Id., *in de An.*, Procem. Si le fond des choses est assurément, surtout en ce qui concerne l'âme, la vérité la plus importante à connaître, il est utile aussi de connaître les opinions de ceux qui sont arrivés au comble de la science philosophique. C'est pourquoi il se propose d'étudier avec grand soin le traité *de l'Ame* d'Aristote. Sans doute, des vérités divines ont été vues et exprimées sur ce sujet par Platon; mais il faut reconnaître avec Iamblique, ce juge le plus sûr de la vérité, que c'est Aristote qui a porté cette matière à sa perfection dans son traité, τελεωσαμένου δὲ τὴν περὶ ψυχῆς πραγματείαν τοῦ Ἀριστοτέλους.

Le caractère religieux de l'enseignement passe de plus en plus en habitude et en formule. Toutes les leçons commencent par une invo-

Le but philosophique plus général est de montrer, par l'exégèse même des ouvrages de ce philosophe, que les contradictions qu'on relève entre lui et Platon ne sont qu'apparentes, n'existent que dans la forme extérieure de l'exposition et ne touchent pas le fond des pensées, où ils sont presque toujours d'accord. Dans ce que dit Aristote contre Platon, il ne faut pas s'attacher aux mots seuls, décréter le désaccord de ces philosophes, mais regardant au fond de leurs pensées, à l'esprit de la doctrine, on apercevra, dans la plupart des cas, les traces de leur accord [1]. « En un mot, comme je l'ai souvent dit, et puisque l'occasion se présente de le répéter, le dissentiment entre ces deux philosophes, n'est pas dans les choses, dans les idées, mais seulement dans les apparences créées par le langage [2], qui peut souvent donner lieu à des interprétations fausses. C'est contre ces fausses interprétations que s'élève Aristote qui ne paraît contredire Platon que parce qu'il ménage ceux qui ne l'entendent que superficiellement. » C'est ainsi que dénaturant la pensée de l'un et de l'autre, Simplicius croit pouvoir prouver que sur l'essence de la matière, des universaux, de la nature de l'âme, de l'origine du monde, des idées, ils n'ont tous deux qu'une même doctrine. Il avoue cependant que Proclus avait relevé entr'eux une contradiction inconciliable, c'était, il est vrai, selon lui, la seule, dans leurs thèses respectives sur le mouvement qui ne se trouve, dit Aristote, que dans les choses mues et qui, suivant Platon, est un genre de l'être, c'est-à-dire un intelligible, comme l'essence, le mêm ee t l'autre, et avec une étonnante candeur, il observe que Proclus eût peut-être mieux fait, si la chose était possible, de montrer

cation, πρᾶξις σὺν θεῷ. Simpl., *in de An.*, p. 1, l. 20. Olymp., *in Alcib.*, p. 9, ed. Creuz. « Et maintenant, abordons le sujet que nous nous sommes proposé de traiter, sous la garde et la direction de celui qui a créé toutes les âmes et toutes les pensées, ἤδη δὲ ὑφ'ἡγεμόνι τῶν ψυχῶν τε καὶ λόγων πάντων αἰτίῳ τῆς προκειμένης ἀρκτέον πραγματείας ».

[1] Simpl., *in Categ.*, 2.

[2] Simpl., *in de Cœl.*, 284, b. 7. οὐ πραγματική τις ἐστιν τῶν φιλοσόφων ἡ διαφωνια, ἀλλὰ πρὸς τὸ φαινόμενον τοῦ λόγου καὶ δυνάμενον καὶ χειρόνως νοεῖσθαι πολλάκις ὑπαντῶν ὁ 'Αριστοτέλης, φειδοῖ τῶν ἐπιπολαίως ἀκουόντων τοῦ Πλάτωνος, ἀντιλέγειν δοκεῖ πρὸς αὐτόν.

que la différence entr'eux n'était encore ici qu'apparente, mais qu'au fond des choses l'accord était réel [1].

Simplicius attache la plus grande importance à l'histoire de la philosophie, et si le fond des choses est assurément l'objet le plus considérable que le philosophe se propose de comprendre, il lui est aussi indispensable, et pour ce but même, de connaître les doctrines de ceux qui ont réalisé la perfection de cette science [2]. On comprend alors qu'il ait renfermé tout le cercle de ses travaux dans le commentaire et l'exégèse d'Aristote, car pour Platon il a été suffisamment étudié et expliqué par ses sectateurs, et qu'on ne connaisse de lui aucune œuvre doctrinale.

De toutes les matières de la science philosophique qu'on peut étudier soit en elles-mêmes, soit dans ceux qui les ont traitées excellemment, la plus haute, la plus propre et la plus intime à l'homme est l'âme, et le traité qui expose le plus complètement et le plus parfaitement la science de l'âme c'est le traité d'Aristote [3].

Suivant Simplicius, la vraie doctrine d'Aristote sur la nature de l'âme, a été exposée de la façon la plus claire par Iamblique [4], c'est-à-dire, comme on le pense bien, interprétée dans le sens de la psychologie néoplatonicienne. Cette interprétation qu'adopte Simplicius et que son commentaire a pour objet de justifier en détail nous représente comme il suit la théorie d'Aristote sur l'âme :

Il pose l'âme comme une chose incorporelle, indivisible et n'étant soumise à aucun des mouvements des corps [5].

[1] Simplic., *in Phys.*, 92, r. 13. Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἐκ τῆς Λυκίας φιλόσοφος ἓν τοῦτο καὶ μόνον διάφωνόν φησι τὸ δόγμα περὶ κινήσεως... κάλλιον εἴ που δυνατὸν τὴν ἐν τῇ δοκούσῃ διαφωνίᾳ συμφωνίαν ἐπιδεικνύναι.

[2] Simplic., *in Cat.*, 1, δ.

[3] Simplic., *in Categ.*, 1, δ. τελεωσαμένου δὲ τὴν περὶ ψυχῆς πραγματείαν τοῦ Ἀριστοτέλους. Id., *in de An.*, Procem. περισπούδαστον μὲν προηγουμένως... ἡ περὶ ψυχῆς ἀλήθεια αὐτικὰ οἰκειοτάτη πασῶν ἡμῖν ὑπάρχουσα.

[4] Simpl., *in de An.*, Procem., O, v. 45. ταῦτα μὲν... Ἀριστοτέλει δοκοῦντα καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰαμβλίχου ἐναργέστερον ἐκπεφασμένα.

[5] Simpl., *in de An.*, O. v. 26. τίθεται ἀσώματόν τε καὶ ἀμέριστον καὶ ἀκίνητον τὰς σωματικὰς κινήσεις οὖσαν.

Elle est un principe, ἀρχή, non pas en tant qu'élément, ou comme composée d'éléments, mais en tant que raison et forme, λόγον καὶ εἶδος. Il veut que l'âme soit une en genre dans tout être vivant, même dans les êtres doués de raison ; elle possède toutes les puissances vitales, et les facultés par lesquelles elle a des désirs raisonnables, irascibles, concupiscibles, et celles par lesquelles elle a des connaissances intellectuelles, scientifiques[1], conjecturales, imaginatives, sensibles ; et enfin au dernier degré, les facultés naturelles.

Par son élément rationnel, l'âme est placée au milieu entre les êtres des deux extrêmes opposés, et tantôt Aristote la compare, ἀπεικάζει, à l'âme sensible, tantôt à l'âme intellectuelle, νοερά ; tantôt il la fait descendre dans l'âme sensible, tantôt remonter à l'âme intellectuelle dont elle est une image ; tantôt il la représente indivisible, ramenée autant que possible à elle-même et demeurant en elle-même, quand elle imite la raison qui la dépasse et la domine, tantôt comme sortant pour ainsi dire d'elle-même dans un mouvement qui l'entraîne vers l'extérieur, agissant par procession, se précipitant vers la division, sans perdre cependant jamais complètement ces forces opposées. Car sa division est accompagnée d'une concentration en soi qui la ramène à l'indivisible[2], sa procession d'un retour sur elle-même ; son éloignement d'elle-même se concilie avec sa persistance en elle-même, car elle s'affaiblit quand elle incline vers l'extérieur. Il soutient l'existence en elle de ces contradictoires afin que notre âme, grâce à la situation intermédiaire qu'elle occupe entre les choses absolument immuables et les choses absolument changeantes, participant en quelque manière de chacun des termes opposés, puisse à la fois demeurer et changer, soit divisée sous un rapport et cependant pour ainsi dire indivisible, soit à la fois engendrée et inengendrée, mortelle et immortelle. C'est

[1] C'est-à-dire obtenues par les procédés du raisonnement logique.

[2] Simpl., *in de An.*, Prœm., o. 37. μετὰ τῆς εἰς τὸ ἀμέριστον συναιρέσεως.

pourquoi nous ne la poserons pas, comme Plotin, comme absolument demeurant en elle-même, toujours pure dans son essence, identique à elle-même, et ne procédant jamais dans le devenir. Au contraire selon nous, l'âme procède tout entière, mais demeure à l'état pur même dans son penchant vers les choses inférieures [1].

En ce qui concerne la genèse des facultés irrationnelles et leurs fonctions dans la vie de l'animal, Simplicius reproduit à peu près sans changement la doctrine d'Iamblique qu'il n'oserait pas contredire [2]. Entraînée par son inclination même vers ce lieu mortel où elle descend enfin, et devant y être unie à un corps mortel pour composer avec lui un animal mortel [3], l'âme engendre de soi les facultés, les vies irrationnelles ; les unes devant servir à la connaissance : la sensation et l'imagination ; les autres, organes des appétits : la colère et la concupiscence, afin que l'animal mortel pût à l'aide de ces facultés acquérir les connaissances conformes à sa nature, réparer par la nourriture les pertes qu'il fait sans cesse, perpétuer son espèce par la génération d'êtres semblables à lui-même, et repousser ce qui pourrait ou voudrait lui nuire : choses que l'animal mortel n'aurait pas été capable de faire, s'il n'eût été pourvu de ces facultés irrationnelles [4].

La théorie de la sensation est en tout conforme à celle de Plotin : après avoir distingué l'imagination de toutes les autres facultés de connaître, et voulant exposer quelle est sa nature, Aristote, dit Simplicius, découvre son essence dans l'étude de ses activités et de ses fonctions : l'organe sensoriel

[1] Simpl., *in de An.*, Prœm., o. r. 43. ἀλλ' ὅλη πρόεισι καὶ μένει εἰλικρινῶς ἐν τῇ πρὸς τὰ δεύτερα ῥοπῇ.

[2] Simplic., *in de An.*, 88, r. 11. οὐ δήπου ἐναντία φθέγγεσθαι τῷ Ἰαμβλίχῳ τολμήσομεν, et lors qu'il se sent entraîné à développer une opinion qui ne paraît pas celle de son maître, il s'efforce de chercher comment les concilier, ὅπως τῷ θείῳ συμφωνήσωμεν Ἰαμβλίχῳ.

[3] Simplic., *in Epict. Enchir.*, § 27. ἀλόγους προὐβάλετο ζωάς.

[4] Simplic., *in Epict. Enchir.*, § 27.

est mis en mouvement sans aucun intermédiaire, προσεχῶς, par l'objet sensible : il n'est pas seulement passif, mais aussi actif par le principe vital qui est en lui, διὰ τὸ ζωτικόν. Cette impression active en même temps que passive éveille l'activité sensible pure et la faculté discriminative qui ont pour objet la forme du sensible. Ce n'est pas du dehors ni par une impression purement passive, mais du dedans d'elle-même que l'essence sensible οὐσία αἰσθητική, en vertu de ses raisons propres, produit cette forme, agissant, pour la produire, en harmonie avec l'activité passive, qui réside dans l'appareil sensoriel. Ainsi l'état produit dans l'appareil sensoriel par le sensible est un mouvement, à la suite duquel la vie imaginative qui y est suspendue sans intermédiaire s'éveille, usant il est vrai du même organe, mais non pas en tant qu'appareil sensible et impressionné par les choses extérieures, mais en tant qu'organe imaginatif, modelé à cet effet et comme configuré par la puissance de la vie imaginative. Car il ne faut pas s'étonner qu'un même véhicule serve de substrat aux diverses fonctions de notre vie, et pour ainsi dire à nos différentes vies, même à notre vie de raison ; et ce n'est pas seulement le corps éthéré servant de véhicule immédiat à l'âme. c'est l'organe matériel et solide qui est disposé également pour servir à nos activités de raison [1].

L'imagination, comme le dit Iamblique, représente toutes nos opérations rationnelles; mais cependant elle touche de plus près à la sensibilité, parce qu'elle devient semblable aux formes sensibles, qui sont figurées et divisibles [2].

[1] Simpl., *in de An.*, 59, v. 40-54. οὐ θαυμαστὸν εἰ τὸ αὐτὸ ὄχημα ταῖς διαφόροις ἡμῶν υπέστρωται ζωαῖς, ὅπου γε καὶ τῇ λογικῇ ἡμῶν ζωῇ· συνδιατίθεται γοῦν ταῖς λογικαῖς ἡμῶν ἐνεργείαις οὐ τὸ πνεῦμα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ στερεὸν τοῦτο ὄργανον.

[2] Simpl., *in de An.*, 60, r. 13. καὶ γὰρ εἰ καὶ τὰς λογικὰς ἡμῶν, ὡς ὁ Ἰάμβλιχος βούλεται, ἀποτυποῦται ἐνεργείας πάσας, ὅμως κατὰ τὰ αἰσθητὰ ἀπεικονίζεται εἴδη μορφωτικῶς καὶ μεριστῶς. C'est pourquoi προσεχής ἐστι τῇ αἰσθήσει. Mais elle lui est supérieure parce que, après avoir été éveillée d'abord par la sensation, elle agit par elle-même, ἀφ'ἑαυτῆς ἐνεργεῖν, n'a pas besoin de la présence constante des objets sensibles et qu'elle

Simplicius arrive, à propos du passage d'Aristote sur l'intellect en acte[1], à traiter au point de vue néoplatonicien la question de la raison, sur laquelle il revient à deux reprises dans son commentaire du traité *De l'âme*, et dont il avait, dit-il, plus complètement discuté la partie qui concerne la raison pure, dans le XII[e] livre de la *Métaphysique*, en adoptant les opinions d'Iamblique sur le but d'Aristote[2]. Il faut distinguer d'abord la raison divine, imparticipable, séparée des âmes, qui est l'essence première et indivisible, la vie parfaite, l'acte suprême : elle est à la fois le pensé, la pensée, le sujet pensant, νοητόν τε καὶ νόησις καὶ νοῦς, l'éternité, la perfection, la persistance absolue dans l'être, μονή, la limite dernière, ὅρος, la cause de tout.

Mais il y a une autre raison, celle qui est participée par nos âmes et dont il faut aussi déterminer les propriétés spécifiques. C'est une raison propre et participée par chaque âme pensante, une raison individualisée par l'individualité de l'âme ; c'est par elle qu'est définie toute âme qui rentre dans le défini et qui possède la raison au lieu de l'idée même[3]. Car toute idée est indivisible en tant que limite, ὅρος, et perfection ; or l'âme n'est pas indivisible, comme le prouve le développement dont est susceptible et auquel est soumise son activité ; elle procède à la fois par la division et par la concentration[4]. Ainsi outre la raison imparticipable, il y a la raison

ajoute à la représentation un élément d'exactitude, τῷ τὴν ἀκρίβειαν προστιθέναι, ce qui, cependant, n'est pas le fait de toute imagination, mais le privilège de l'imagination des êtres pensants. L'imagination est le principe directeur et moteur de tous les êtres vivants, τὸ ἡγεμονικὸν καὶ κινητικόν, chez tous les autres, parce qu'elle est la première vie de connaissance ; chez les hommes, lorsque, par n'importe quelle cause, la raison vient à se manifester, ὅταν δι' ἥν τινά ποτε αἰτίαν ἐπικαλύπτηται ὁ λόγος.

[1] Arist., *de An.*, III, 3, 429, a, 10.

[2] Simplic., *in de An.*, 61, r. 24. ἐν τοῖς εἰς τὸ Λ τῆς Μετὰ τὰ φυσικὰ γεγραμμένοις ἑπομένως ταῖς Ἰαμβλίχου... κατὰ τὸν Ἀριστοτέλους σκοπὸν θεωρίαις. 88, r. 6.

[3] Simpl., *in de An.*, 61, r. 30. ποῖός τις ὁ ὑπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς μετεχόμενος νοῦς... ἴδιος... ᾧ ὁρίζεται ἑκάστη ψυχὴ ὑποβᾶσα εἰς τὸ ὁριζόμενον καὶ εἰς λόγον ἀντὶ εἴδους.

[4] Simpl., *in de An.*, r. 33. ἐν διαιρέσει ἅμα καὶ συναγωγῇ προϊοῦσα.

participée qui est une essence inférieure à la première mais supérieure à l'âme, et qui en diffère[1]. Enfin il y a une troisième raison : la raison participante[2], qu'on découvre dans l'âme elle-même développée dans son essence et dans sa vie

[1] Simpl., *in de An.*, r. 42. αὐτῆς οὖν διοίσει τῆς ψυχῆς ὡς κρείττων οὐσία.

[2] Simpl., *in de An.*, 61, r. 33. Je donne ici, malgré sa longueur, la traduction de tout ce chapitre du commentaire de Simplicius, parce que, outre qu'il y expose mieux qu'ailleurs ce qu'il a d'idées personnelles psychologiques, il nous montre comment il entend et pratique l'art de l'exégèse. De plus, son commentaire porte sur l'un des points les plus obscurs et les plus controversés de la psychologie d'Aristote, c'est-à-dire la question de l'entendement en acte et de l'entendement en puissance. « En procédant, ὑπόβασις, ὕφεσις, en s'abaissant, ὑποβᾶσα, dans le déterminé et dans le spécifié, εἰς τὸ ὁριζόμενον καὶ εἰδοποιούμενον, c'est-à-dire en sortant de l'existence générale et indéterminée, *chaque* âme, l'âme individuelle est substantiellement attachée à la limite, à la forme et à la forme propre à chacune, ἰδίου ἑκάστῃ, puisque même dans les choses composées, il existe une forme indivisée, qui constitue, suivant les Stoïciens, la qualité particulière, ἰδίως ποιόν, survient en elles et puis disparaît tout entière, d'un seul coup, ἀθρόως ἐπιγίνεται καὶ αὖ ἀπογίνεται, et demeure la même dans la vie du composé, malgré les changements et les destructions des parties. Si donc chaque composé est déterminé par une forme propre, à plus forte raison l'âme qui est immédiatement liée aux idées. Certes, cette forme participée différera des formes premières et imparticipables, puisqu'elle est participée; elle ne demeure pas absolument en elle-même, n'est pas un terme, ὅρος, séparable, mais appartient à une chose différente de l'âme, ἑτέρου ὑπάρχων τῆς ψυχῆς, et cette forme est précisément la limite, la définition, ὅρος, de l'âme qui entre dans le défini. Elle diffère donc de l'âme, comme essence supérieure, διοίσει τῆς ψυχῆς ὡς κρείττων οὐσία, puisque l'âme est déterminée par la limite et rendue parfaite par la perfection, ὡς ὅρῳ ὁριζομένης καὶ τελειότητι τελειουμένης. Or, puisque l'âme raisonnante est une essence capable de connaître, ce qui la définit sera l'essence indivisible capable de connaître, et cela, c'est la raison, la raison participée, et ce tout de l'âme est la raison, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο ψυχῆς, νοῦς. Est-ce donc de celui-là que parle Aristote? Mais celui-là n'est pas une partie de l'âme ; il en est la cause formelle, l'essence supérieure, αἰτία δὲ αὐτῆς εἰδητικὴ καὶ κρείττων οὐσία, outre qu'il serait absurde à Aristote de dire qu'il y a un changement et un passage immédiat de l'imagination à cette raison, passant ainsi par-dessus l'essence pensante, quoique partout il s'élève graduellement et insensiblement par des intermédiaires en partant de l'essence nutritive, et qu'il s'exprime clairement en définissant le νοῦς, ce par quoi l'âme raisonne et comprend, διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει.

Pour avoir une connaissance scientifique, rationnelle de l'âme, il faut en poser la définition, comme de toutes choses. Ainsi, en définissant l'homme comme un animal pensant mortel, c'est-à-dire vivant d'une vie ayant son essence dans la raison et ses mesures limitées par le temps, nous avons une notion de l'espèce humaine ; de même en

pratique et spéculative; or l'âme dans cette vie se tournant tantôt vers les choses sensibles, tantôt vers les intelligibles, nous placerons cette raison, qui donne à l'âme sa forme et

définissant l'âme comme une essence et une vie qui se développe, vie à la fois d'action et de pensée, se tournant tantôt vers les choses sensibles tantôt vers les intelligibles, nous posons la cause formelle de l'âme dans une substance et une vie indivisible et intellectuelle, qui ne passe pas à l'action pratique et dont la pensée n'est pas soumise à la loi d'un développement, c'est-à-dire de la succession, mais qui est la cause déterminative de l'âme, ὁριστική, et qui lui communique les puissances de l'action et de la pensée développante. Maintenant il appelle cause formelle, spécifique, celle qui, inséparablement présente à l'âme, la détermine, au moment même où elle entre dans le déterminé. C'est ainsi que tout déterminé est déterminé par un certain terme présent en lui, commun à tous les êtres de même espèce et un autre terme propre à chaque individu (le genre et l'espèce), ce qui fait que les êtres de même espèce sont nombreux.

Ainsi, l'objet de la question discutée par Aristote est non pas la raison participée par l'âme, encore moins la raison imparticipable, mais la substance pensante (participante), puisque le sujet traité est l'âme, et que la raison, ὁ λόγος, est une partie de l'âme humaine, parce que toute l'âme est une, et nous avons dit que l'âme devient une, au moment où la raison emportée par une sorte d'entraînement vers le corps, se mêle et s'engage dans le tissu des vies inférieures et pour ainsi dire corporelles.

Après avoir dit : La partie par laquelle l'âme *connaît*, car il y a une connaissance de l'imagination, pour indiquer l'âme pensante, Aristote ajoute : *et pense*, ce qui est le propre d'une raison descendant au fond des choses, qui n'use pas des fonctions inférieures de la vie, mais agit par elle-même, qui ne connaît pas les objets de la connaissance par une impression faite par eux, mais par un acte qu'elle exerce sur eux, qui engendre la pensée, non du dehors, mais la tire d'elle-même ; car il y a une autre raison qui se tend vers les choses extérieures, qui se mêle aux connaissances quasi corporelles, et qui est imparfaite, ou si elle est devenue parfaite, a été rendue telle et remplie des formes par la première.

De sorte que la raison de l'âme est double : l'une séparable, pleine par elle-même de ses intelligibles propres, par laquelle l'âme se replie sur elle-même, et se met en contact avec les choses supérieures ; l'autre, par laquelle sortant de la persistance en elle-même, elle se tend tout entière vers les choses inférieures, et s'écartant complètement des causes, par le grand éloignement où elle se jette et loin d'elle-même et loin des choses supérieures, elle ne possède qu'en puissance et imparfaitement les formes, ou bien encore la raison par laquelle l'âme achevée dans sa vie de manifestation par une raison qui ne demeure pas il est vrai en elle-même ni dans les intelligibles mêmes qui lui appartiennent par essence, mais cependant ne s'en écarte pas complètement; cette dernière raison se glisse dans la vie extérieure, s'éloigne des raisons substantielles, reçoit, par les aptitudes qu'elle possède par essence, les intelli-

est sa cause formelle, dans une essence et une vie indivisible et intellectuelle ; cette essence est la cause qui détermine l'âme, c'est l'acte qui lui communique l'action et la spéculation intellectuelles. « Je l'appelle la cause formelle de l'âme, parce

gibles procédant des raisons substantielles, comme il arrive à l'homme qui possède une science. Il y aura donc une raison matérielle, en puissance et passive : c'est celle qui se porte vers le dehors, se mêle aux connaissances inférieures, raison imparfaite et tout entière extérieure ; il y aura en outre une raison s'extériorisant aussi, mais remplie, ayant la perfection par son essence, et non par l'activité de cette essence, passive elle aussi, parce qu'elle est rendue parfaite, dans une mesure inférieure, par les intelligibles substantiels et les connaissances premières, en puissance donc, non pas par son imperfection, mais de cette seconde puissance, qui consiste en ce qu'elle est il est vrai parfaite par ce qu'elle possède, mais qu'elle n'agit pas. Car de même que l'organisme vital est dit avoir la vie en puissance, quoique vivant par une vie acquise d'ailleurs ; de même le sujet pensant et extériorisant sa pensée, rendu parfait par acquisition, c'est-à-dire par les formes immuables et les pensées immanentes à ces formes, est dit : penser en puissance bien qu'il pense réellement.

Or, c'est là la raison première, substantielle, le premier intelligible dans l'âme et la première connaissance, et qui est, autant que cela est possible à la raison psychique, essentiellement en acte, parce qu'elle est en contact avec la raison pure. Car de même que la raison matérielle et imparfaite est semblable à la faculté de sensation, parce qu'elle incline toute entière vers elle et devient extérieure, autant qu'il est possible à une raison, de même la raison qui s'éloigne absolument de l'extérieur, qui s'unit indivisement à elle-même, autant que possible, s'assimile à la raison première qui est essentiellement en acte. C'est pourquoi, à mon avis, il y a deux et même trois raisons de l'âme, la seconde étant tantôt imparfaite, tantôt rendue parfaite, et par suite se divisant en deux espèces. Cette division en deux ou trois n'est pas telle que les raisons soient complètement séparées les unes des autres. Les deux inférieures qui naissent de la première se rapportent à celle qui est une ; c'est par leur relation à cette essence première et une que la seconde et la troisième ont leur essence. Car c'est cette essence première qui, procédant par elle-même, projette en elle-même la seconde et la troisième forme de la vie qui ne sont pas des activités sans essence, mais qui sont cela seul, des vies. Or, toute vie est substance, même la dernière vie, puisque l'être vivant est déterminé par la vie et que la vie phénoménale est susceptible de recevoir les contraires. Mais la vie première ne procède pas au dehors de telle sorte qu'elle ne demeure pas en elle-même ; car c'est par le fait qu'elle demeure, de quelque façon que ce soit, qu'elle communique à elle-même et aux autres leur être : seulement, lorsqu'elle procède, elle ne demeure pas absolument. Ainsi donc, la raison qui d'abord demeure absolument une, et qui ensuite perd sa persistance parce qu'elle sort d'elle-même pour s'extérioriser, parce qu'elle procède, devient par cette procession imparfaite, ou bien redevient parfaite,

que c'est elle qui, inséparablement présente à l'âme, la détermine ce qu'elle est et la fait entrer dans le défini. C'est en un

en se séparant de ses secondes extériorisations et en rentrant en elle-même ; c'est alors qu'elle est ce qu'elle est.

Car dans la procession elle s'éloigne en quelque façon d'elle-même, ne demeure pas purement en elle-même, n'est pas entièrement ce qu'elle est, parce qu'elle est pour ainsi dire mutilée ou blessée dans son essence. Non pas qu'elle soit absolument détruite, et qu'en s'extériorisant elle ne demeure plus du tout en elle-même ; mais comme il convient à la nature de l'âme qui est une nature intermédiaire, cette raison en tant qu'intermédiaire, participe au divisible et à l'indivisible, se trouve au milieu entre l'être qui demeure toujours en lui-même et l'être qui parfois s'éloigne complètement de lui-même, entre l'inengendré et l'engendré, entre l'immortel et le mortel, entre les vies qui se multiplient par la procession et les vies qui se réunissent en remontant à la vie qui demeure en elle-même; car celle-ci parfois est comme mutilée et perd la parfaite persistance en soi-même et la perfection de son existence réelle, qui a son essence dans le mouvement du retour sur soi-même. De sorte qu'on ne peut dire ni qu'elle demeure constamment identique à elle-même, ni non plus qu'elle procède au dehors si complètement qu'elle sorte d'elle-même ; car alors elle ne pourrait ni procéder ni demeurer du tout ; et elle a son essence dans son retour à soi.

Ainsi donc, toute la discussion présente d'Aristote porte sur l'âme pensante, et non sur la raison qui est primitivement participée par elle ; car il est possible, comme nous l'avons dit, de remonter de la dernière à la première, qui n'est pas passive comme l'âme, mais qui met en acte déterminé ce qu'est l'âme déterminée par elle, et ce qu'est sa vie, c'est-à-dire met en jeu les fonctions déterminatives de son essence et de sa vie. Ainsi, cette âme change et demeure, procède dans les choses inférieures et se rétablit dans son essence pure et séparable, tandis que la raison participée par elle, demeurant toujours identiquement ce qu'elle est, détermine les diverses manières d'être de l'âme ; c'est ainsi, par exemple, que la forme naturelle, qui détermine toutes les choses engendrées, est indivisible et reste ce qu'elle est, tout en déterminant et définissant, toutes les choses divisibles et changeantes. Mais, dit-on, la raison est une essence supérieure à l'âme : or Aristote traite de la raison et non de l'essence pensante. Comment peut-on dire cela puisque le traité a pour objet l'âme? Comment aurait-il omis la vie la plus parfaite de l'âme, la vie de la pensée? Comment lui, qui part du dernier degré, la vie de nutrition, et s'élève par des intermédiaires continus et sériés, en passant par la vie de sensation et la vie de l'imagination, comment ne se serait-il pas attaché aux connaissances de la raison, en suivant le bel ordre, qu'il semble s'être tracé en exposant d'abord l'âme imparfaite, en puissance, du premier degré, puis l'âme parfaite par habitude, et enfin l'activité conforme et identique à l'essence? Comment, passant par-dessus toute la vie de la pensée raisonnante, traiterait-il exclusivement de la raison supérieure à l'âme, dont il ne se proposait pas de parler? N'a-t-il pas dit clairement que la partie de l'âme, dont il est maintenant question, est celle par laquelle on pense? Or il s'agit de la

mot l'essence pensante de l'âme[1] ». C'est de cette raison que parle Aristote, dans le passage relatif à la partie de l'âme par laquelle elle connaît et pense. Il n'est pas question là de la raison participée par l'âme, encore moins de la raison imparticipable, mais simplement de l'essence qui pense en nous[2].

De cette dernière raison on peut s'élever à la raison participée, qui en est distincte et différente; car l'âme ayant son essence et sa vie déterminées par la raison participée change et à la fois demeure, descend vers les choses inférieures et remonte à l'essence pure et séparée de la matière, tandis que

connaissance raisonnée, et non de la connaissance de la raison qui dépasse l'âme. C'est pourquoi il ajoute : « J'appelle νοῦς ce par quoi l'âme comprend et raisonne ». Or, la compréhension et la pensée discursive sont des connaissances de raisonnement. Il est vrai qu'il appelle aussi νοῦς le λόγος, et étend même le sens du νοῦς jusqu'à l'imagination, qu'il sépare de l'opinion. Aristote dit en effet : « Il est évident que la compréhension et la pensée, νόησις, ne sont pas la même chose; car l'imagination est un état qui est à notre disposition »; il appelle ici penser, τὸ νοεῖν, la faculté de l'imagination qui met l'objet sous nos yeux, quand nous le voulons. Là Aristote appelle pensée, νόησις, l'imagination seule; compréhension, ὑπόληψις, la connaissance raisonnée, et il leur applique ensuite à toutes deux le terme de νοεῖν : « Le penser, τὸ νοεῖν, est différent du sentir, αἰσθάνεσθαι, et il se distingue d'une part en imagination, d'autre part en compréhension, ὑπόληψις ». Car le mot τοῦτο du texte se rapporte au penser et non au sentir, comme le prouve la différence qu'il établit entre la sensation et l'imagination. Mais il appelle aussi νοῦς la raison seule, λόγον, en l'opposant à l'imagination, puisque suivant lui les animaux obéissent souvent dans leurs actes à leurs imaginations, « les uns parce qu'ils n'ont pas la raison, νοῦν, comme les bêtes; les autres parce que leur raison est voilée parfois par les passions ou les maladies ou le sommeil, comme les hommes ». Il semble donc donner le nom de raison, νοῦς, à toute faculté de connaissance qui s'éveille d'elle-même à l'acte, puisqu'il l'étend jusqu'à l'imagination, et au propre appeler ainsi le λόγος de l'âme comme déterminé sans intermédiaire par le νοῦς, et encore lorsqu'il dit que le λόγος ne se tourne pas vers les sensibles en tant que sensibles, mais voit leurs formes susceptibles par essence d'être connues, ou celles qui résident dans l'essence pensante même, et même se tend par leur intermédiaire vers les choses supérieures. Alors il devient raison en acte, ἐνεργείᾳ νοῦς, parce qu'il connaît les intelligibles et ne connaît pas les sensibles en tant que sensibles : car c'est la sensation qui saisit ces dernières, et alors le νοῦς est seulement en puissance.

[1] Simpl., *in de An.*, 61, v. 8.

[2] Simpl., *in de An.*, 61, v. 7. οὐ περὶ τοῦ μετεχομένου ὑπὸ τῆς ψυχῆς νοῦ, οὐδὲ ἔτι μᾶλλον περὶ τοῦ ἀμεθέκτου, ἀλλὰ περὶ τῆς λογικῆς οὐσίας.

la raison participée demeurant toujours ce qu'elle est, détermine les divers états de l'âme. C'est ainsi que la nature qui détermine les choses engendrées, peut, tout en restant indivisible et en demeurant ce qu'elle est, déterminer les choses divisibles et changeantes. Cette raison qui appartient à l'âme se présente sous deux formes ou deux modes : la raison en acte, séparable, χωριστός, ποιητικός, qui demeure identique à elle-même et connaît les choses intelligibles et même les sensibles, mais non en tant que sensibles, et la raison en puissance, δυνάμει, qui procède de l'autre, se remplit d'elle, et voit les choses sensibles et multiples telles que les perçoit la sensation. Ici même, à savoir dans la raison en puissance, il y a encore une distinction à faire entre la pensée purement possible, incomplète, imparfaite, et la raison déjà parfaite dans ses habitudes, κατὰ τὴν ἕξιν, c'est-à-dire possédant tout ce qu'il faut pour agir, mais n'agissant pas actuellement, la raison acquise[1].

Nous avons vu plus haut les hypothèses et les définitions de Damascius relativement au temps et à l'espace telles que nous les rapporte Simplicius son élève : celui-ci a aussi son opinion propre sur ces deux questions, mais qui s'écarte moins qu'il ne le croit de celles qu'il critique. Il conteste comme une chose impossible que le temps puisse exister à la fois tout entier, puisque ce serait admettre que la vie d'un être quelconque, qu'il appartienne à l'essence psychique ou au tout du ciel ou au tout du monde, vie nécessairement successive, est cependant simultanée : ce qui est proprement éternel seul ne peut ni devenir ni périr[2].

[1] Simpl., *in de An.*, 61, v. 10, sqq. ἤδη μὲν κατὰ τὴν ἕξιν τέλειον, οὐκ ἐνεργοῦν δὲ, ἐπικτήτως νοούμενον. Conf. *Id.*, 88, r. 8. Iamblique (comme Alexandre d'Aphrodisée) entendait cette distinction de la raison en puissance et de la raison en acte, de la raison supérieure à l'âme, de la raison participée. Simplicius (comme Plotin et Plutarque d'Athènes) l'applique à l'âme humaine.

[2] Simpl., *Coroll.*, 185, v. 155. τὸ ἀεὶ τοίνυν τό τε τῆς ψυχικῆς οὐσίας καὶ τὸ τῆς οὐρανίας καὶ τῆς κοσμικῆς ὁλότητος οὔτε ὅλον ἅμα νοητέον ὡς τὸ κυρίως αἰώνιον οὔτε γινόμενον καὶ φθειρόμενον.

La théorie de Damascius sur ce point est bien dure à accepter[1], dit-il, à moins qu'on ne l'entende de l'idée, λόγος, de la notion du temps, idée qui est et dans l'âme et dans l'essence des choses, ἐν φύσει; car l'idée même du corps est incorporelle et inétendue; mais le corps qui procède de cette idée est nécessairement étendu, ἐν διαστάσει, et il n'est pas possible qu'il soit inétendu. De même le temps et le mouvement peuvent être à la fois tout entiers, ὅλα ἅμα, si on les considère dans leurs exemplaires, dans leurs raisons idéales, mais j'estime que cela est impossible si on les considère dans leurs processions, leurs images engendrées, dans leur existence réelle[2]. Peut-être même, à parler rigoureusement, les notions du temps et du mouvement[3], même dans l'âme, même dans l'essence des choses, ἐν φύσει, ne peuvent-elles pas supporter d'exister à la fois tout entières, τὸ ὅλον ἅμα ἔχειν, parce qu'elles sont placées au-dessous de l'être vrai, de ce qui demeure dans l'un et dans l'identité. Ces notions n'appartiennent proprement ni à l'ordre de l'éternité ni à l'ordre du temps, mais à un ordre intermédiaire[4]. Pour me résumer, je pense qu'il est impossible de considérer le temps participé, ἐν μεθέξει, comme existant tout entier en même temps; mais partant de l'analogie de l'éternité, je suis arrivé, moi aussi, à concevoir le temps premier qui est au-dessus de toutes les choses qui sont dans le temps, ἔγχρονα, un temps qui met dans le temps ces choses mêmes, ἐκεῖνα χρονίζοντος, parce qu'elles participent de lui, c'est-à-dire qui dispose selon l'ordre et mesure le développement successif de leur être et fait que les parties de ce développement ont un ordre[5]; car de même que l'éternité

[1] Simpl., *Coroll.*, 186, r. 13. σκληρὸν τὸ δόγμα.

[2] Simpl., *Coroll.*, 186, r. 18. ἐν εἰκόσι δὲ καὶ ὑποστάσεσι γενηταῖς ὡς οἶμαι ἀδύνατον.

[3] Qui ne peut se séparer du temps, lequel paraît être quelque chose du mouvement. Simpl., *Coroll.*, 186, r. 8. μετὰ γὰρ κινήσεως εἶναι πάντως καὶ κινήσεώς ὁ χρόνος εἶναί τι δοκεῖ.

[4] Simpl., *Coroll.*, 186, r. 7. τὰς ἐν μέσῳ τούτων τεταγμένας τοῦ ἀεὶ διαφορᾶς. Id., *id.*, 19. ἐκείναις προσήκει ταῖς μεσότησιν.

[5] Simpl., *Coroll.*, 186, 23. τουτέστι τὴν τοῦ εἶναι παράτασιν αὐτῶν εὐθετεῖ

antérieure aux choses éternelles se trouve au milieu entre l'excellence unifiée de l'être et l'abaissement divisé de la raison (c'est pourquoi l'éternité est du même couple que la vie, parce qu'elle se trouve aussi entre l'être et la raison, ou ce qui revient au même entre l'unifié et le divisé), de même il faut que entre l'être réel et l'être engendré, ou ce qui revient au même entre l'immobile et le mobile, ou encore entre ce qui a tout entier à la fois l'être de son essence, de sa puissance et de son acte et ce qui ne l'a pas[1], il faut qu'il y ait quelque chose qui soit immédiatement supérieur à ce devenir, qui soit l'abaissement de l'être et par cela même mesure, contienne et ordonne la succession du devenir par la participation que ce devenir prend à lui. Car le temps participé n'est pas succession, mais la mesure et l'ordre de la succession[2]. Si ce que je dis est vrai, le rapport du temps premier à l'âme est le rapport même de l'éternité imparticipable à la vie, et la vie n'est pas éternelle (car ce qui est éternel est ce qui est mesuré par l'éternité); la vie est la même essence que l'éternité, seulement considérée sous un aspect particulier; de même l'âme n'est pas temporelle, ἔγχρονος, elle est le temps même, αὐτόχρονος, sauf que l'âme est déterminée par la puissance d'engendrer des vivants, le temps par la puissance de mesurer la succession de l'être: autrement la procession aurait confondu les essences de l'âme et du temps, qui sont différentes. Car même ici l'intermédiaire, ἡ μεσότης, a une triple nature, τριφυής, suivant qu'on voit en lui la vie, ou l'éternité, ou la totalité[3] : ce qui ne veut pas dire que ces choses

ζοντος καὶ μετροῦντος, καὶ τάξιν ἔχειν ποιοῦντος τὰ τῆς τοιαύτης παρατάσεως μόρια.

[1] Il y a une lacune dans le texte, mais facile à remplir.

[2] Simpl., *Coroll.*, 186, r. 34. μετροῦν καὶ συνέχον καὶ τάττον τὴν παράτασιν τῆς γενέσεως τῇ ἑαυτοῦ μεθέξει· οὐ γὰρ ἡ παράτασίς ἐστιν ὁ μεθεκτὸς χρόνος. Simplicius reconstitue ici une triade du temps : 1. Le temps imparticipable ou l'éternité; 2. Le temps premier participé, abaissement de l'éternité ; 3. Le temps participant ou les choses participant du temps premier.

[3] Simpl., *Coroll.*, 186, r. 39. ἄλλως μὲν ὡς ζωὴ, ἄλλως δὲ ὡς αἰών, ἄλλως δὲ ὡς ὁλότης θεωρουμένη.

soient réellement séparées, car c'est nous qui faisons pour notre usage ces distinctions dans leur tout unifié[1]. »

En ce qui concerne l'espace, nous avons déjà vu que Simplicius adopte presque complètement la définition qu'en donne Damascius et l'analyse méthodique que son maître a faite le premier de cette idée[2] dans son rapport à l'ordre de la position ; car il définit l'espace, la limite et la mesure de la situation, θέσις ; mais Damascius a négligé les autres significations de l'espace, et celles qui se rapportent aux incorporels et celles qui se rapportent aux corps ; car il y a situation même dans les incorporels, puisqu'il y a en eux un ordre, τάξις, comme on le voit dans les nombres, où deux est situé avant trois et trois avant quatre. Il y a également dans l'étendue des corps des différences à établir. « Voici ce que je veux dire, ajoute Simplicius : Damascius a eu raison de poser trois mesures, l'une de la division, διάκρισις, c'est le nombre ; l'autre de la succession dans le mouvement, c'est le temps ; l'autre de l'étendue, διάστασις, c'est l'espace ou le lieu, τόπος ; mais il n'a pas distingué les deux espèces d'étendue : l'étendue dans la grandeur déterminée, qui nous fait dire que telle chose a une coudée ou un doigt ; et l'étendue qui a position, d'après laquelle nous établissons dans les choses étendues un haut et un bas, une droite et une gauche. »

Simplicius avec toute son école réfute la thèse chrétienne soutenue par Philopon, de la création du monde dans le temps, qui suivant eux est engendré, il est vrai, mais engendré dès l'éternité[3] ; il admet une matière première, dernier substrat de toutes les formes[4], et qu'on obtient en supprimant des choses, par la pensée, toutes les formes possibles,

[1] Simpl., *Coroll.*, 186, r. 39. οὐ διῃρημένων ἐκείνων, ἀλλ'ἡμῶν περὶ τὴν ἡνωμένην ἐκείνων παντότητα διαιρουμένων.

[2] Simpl., *Corollar.*, 150, v. 46. ἥψατο μὲν καλῶς τοῦ κατὰ τὸν εὐθετισμὸν τόπου καί διήρθρωσέ γε αὐτὸν πρῶτος ὧν ἡμεῖς ἴσμεν.

[3] Simpl., *in Phys.*, 257, a. o. *In de Cœl.*, 14, a ; 33, sqq.

[4] Simpl., *in Phys.*, 49, v. 28. αὐτὴ καθ'αὑτὴν ἡ ὑποκειμένη τοῖς εἴδεσιν Id., *id.*, 50, r. 20. ἡ πρωτίστη ὕλη.

celles mêmes qui constituent les éléments[1]; car ceux-ci ont des qualités, et ces qualités sont des formes et des formes opposées[2]. La matière première est au dernier degré de la procession; c'est ce qui s'écarte le plus de l'être et encore davantage de l'un, ce qui a son existence dans le changement incessant, dans l'éloignement de l'être; car par suite de la puissance génératrice et féconde de l'être, il fallait que même l'apparence de l'être ait une substance[3]. Puisque le mal n'est que le dernier degré du bien et que tous les degrés du bien doivent posséder une existence réelle, le mal existe et vient de Dieu[4].

[1] Simpl., *in Phys.*, 49, v. 31. κοινοῦ τινος ὑποκειμένου μηδεμίαν ἔχοντος ποιότητα τῇ ἑαυτοῦ φύσει.

[2] Simpl., *in Phys.*, 49, r. 33. αἱ γὰρ ποιότητες εἴδη καὶ ἀντικείμενα εἴδη. La théorie de la matière première jointe à celle des démons hyliques, des esprits de la nature, des génies des éléments, a été la base de l'alchimie du moyen-âge. M. Berthelot, *Introduction à l'étude de la chimie chez les anciens*, Paris, Steinheil, 1889, dit à ce sujet : « Les philosophes néoplatoniciens ne sont pas restés étrangers à l'alchimie, qui formait au même titre que l'astrologie et la magie une branche des sciences les unes chimériques, les autres réelles de l'époque. Sous le nom du professeur Iamblique figurent à la fois des traités bien connus de magie (*De Mysteriis Ægyptiorum*) et un petit traité de chimie positive. Nous trouvons aussi dans les œuvres de Proclus, autre néoplatonicien, à côté de commentaires allégoriques sur la religion d'Homère, des énoncés astrologico-alchimiques sur les relations entre les métaux et les planètes et sur la génération des métaux sous les influences sidérales. Les philosophes alexandrins ne tardèrent pas à construire une véritable théorie de la chimie de leur temps, théorie fondée sur la notion de la matière première platonicienne, commune à tous les corps et apte à prendre toutes les formes. Ils ont développé spécialement la conception de la matière première des métaux, autrement dite : « mercure des philosophes », et ils l'ont associée à celle des quatre éléments. Ces théories sont exposées avec une grande clarté dans le traité de Synésius, et d'une façon plus confuse et plus érudite dans celui d'Olympiodore. Ces doctrines conduisaient à comprendre et à admettre la possibilité des transmutations métalliques. Elles sont d'autant plus dignes d'intérêt qu'elles ont été le point de départ des conceptions des alchimistes du moyen-âge, lesquelles ont dominé la science chimique jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. »

[3] Simpl., *in Phys.*, 51, r. τὸ ἔσχατόν ἐστι καὶ τοῦ ὄντος ἐκβαῖνον καὶ πολλῷ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς καὶ ἐν τῇ παραλλάξει καὶ παρεκτροπῇ τῇ πρὸς τὸ ὂν ὑφέστηκεν, ἐπειδὴ διὰ τὴν γόνιμον τοῦ ὄντος δύναμιν ἔδει καὶ τὴν ἔμφασιν τοῦ ὄντος ὑποστῆναι.

[4] Simpl., *in de Cœlo*, 161, b. 2, sqq.

Comme Proclus il croit que les corps immatériels pénètrent les corps matériels et immatériels, et par conséquent que les sphères célestes les plus extérieures pénètrent les plus intérieures[1]. L'empyrée pénètre dans l'éther, et l'éther dans les mondes matériels : ce qui a sa raison dans le fait que la lumière, le feu, l'éther et les mondes matériels reçoivent une âme de l'âme source, comme le disent les oracles :

Ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος, πῦρ, αἰθέρα, κόσμους[2].

Naturellement les astres eux aussi ont des âmes, et outre son corps matériel l'âme humaine a un corps d'essence lumineuse[3].

Dans l'âme humaine, dont la connaissance est la plus immédiatement intime à nous-mêmes[4], tout est vivant et animé ; le désir et la pensée ne sont pas des choses abstraites et mortes : ce sont des vies qui évoluent et se développent[5].

Priscien, le lydien, disciple comme Simplicius de Damascius qu'il accompagna en Perse, nous a laissé deux ouvrages : une *Paraphrase*, μετάφρασις, du traité de Théophraste sur la sensation[6], et des *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes, Persarum rex*, dont la traduction latine du IXe siècle a été seule publiée par Dubner, à la suite du Plotin de Didot, p. 545, avec une dissertation de J. Quicherat.

Ces deux ouvrages ne contiennent au point de vue philosophique rien qui mérite ici une mention particulière. Des

[1] Simpl., *in Phys.*, 144, a. r. 22. μηδὲν ἄτοπον εἶναι σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν, τὸ ἄϋλον διὰ τοῦ ἐνύλου ἢ καὶ τοῦ ἀΰλου.

[2] Simpl., *in Phys.*, 144, r. 24. τὸ ἐμπύριον διὰ τοῦ αἰθέρος καὶ τὸν αἰθέρα... διὰ τοῦ ἐνύλου χωρεῖν... τῶν λογίων ἀθρόως εἰπόντων καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα καὶ τοὺς ἐνύλους κόσμους ὑπὸ τῆς πηγαίας ψυχοῦσθαι ψυχῆς. Conf. *in de Cœl.*, 228, a. 25.

[3] Simpl., *in Phys.*, 225, b. o.

[4] Simpl., *in de An.*, Proœm., p. 1, M. Hayduck, οἰκειοτάτη ἡμῖν.

[5] Simpl., *in de An.*. 10, r. 41. ἀνελιττομένας οὔσας ζωάς

[6] Edité par Wimmer, *Theophr. Opp.*, III, 232.

neuf questions proposées par Chosroës, trois seulement se rapportent à la philosophie et à la psychologie :

1. *De anima et maxime humana; — utrum anima essentia sit an accidens; — de eo quod anima incorporea sit ; — quod anima separata a corpore sit et ad se conversa.*

2. *De Somno.*

3. *De somniis.*

Les *Solutions*, présentées dans un résumé précis mais concis, toutes empruntées à l'école de Plotin, *magnus Plotinus*, comme l'appelle Priscien, ne manquent pas d'une certaine originalité dans la manière de formuler les preuves. Ce n'est d'ailleurs, comme il le dit lui-même, qu'un exposé succinct des opinions exposées dans trente-trois ouvrages d'autant de philosophes, qui lui ont paru dignes d'être approuvées « *necessarium est... quæstionibus apte adunare solutiones et eisdem diligentes et validas approbationes, quantum possibile est, adhibere, veterum excerptas libris... ita ut neque copia longa perturbet, neque quid prætermittat... ut facile fuit accipere ex qualibus hæc constituta sunt libris, recordari et ipsos, ubi veteres cognovimus...* »

Dans la première question qui traite de la nature de l'âme, Priscien examine si l'âme qui anime les corps vivants est une en espèce en tous, ou d'espèce différente en chacun; et si la différence de forme corporelle provient de la différence de l'âme ou au contraire si la différence de l'âme provient de la différence corporelle. Car bien que l'âme humaine, par suite de l'identité de sa nature, semble avoir été formée par un seul démiurge, cependant entre les hommes il y a de l'un à l'autre des différences individuelles; ils ne sont pas tous semblables les uns aux autres. Si le corps a la puissance de modifier l'âme de telle sorte qu'il soit la cause des différences psychiques individuelles, c'est qu'il est supérieur à l'âme. Si au contraire l'âme a la puissance de modifier le corps de telle sorte qu'elle soit la cause des différences corporelles individuelles, c'est que l'âme est supérieure au corps. Si l'un et

l'autre sont modifiés par leur mélange, ce mélange est supérieur à l'un et à l'autre, et il reste à voir en quoi consiste ce mélange et comment l'âme et le corps se mêlent ensemble.

Pour résoudre ces questions, il faut d'abord se demander si l'âme est une essence existant par elle-même et non dans un autre; puis si elle est incorporelle et simple, sans parties, indissoluble, et une de forme, *uniformis;* de là il suivra qu'elle est immortelle, incorruptible, impérissable et séparée du corps.

Le propre de l'essence existant par elle-même est de demeurer la même quoique mise en mouvement dans sa qualité, et d'être susceptible de recevoir les contraires[1]. L'âme persiste dans son être, quoique recevant les qualités contraires et mue suivant ces qualités; elle est donc une essence et non une qualité; car une qualité n'est pas susceptible des qualités contraires. La qualité est susceptible de plus ou de moins; l'essence ne l'est pas. L'âme n'est pas susceptible de plus ou de moins : donc l'âme pensante, *anima rationalis*, est une essence subsistant par elle-même.

L'âme est incorporelle. En effet l'âme est ou apposée (apponitur) à l'animal animé par elle; ou elle lui est mêlée, ou elle est formée avec lui (concreta). La première hypothèse est impossible, un corps tout entier ne pouvant pas être apposé à un corps tout entier : l'animal ne serait pas un tout animé. Elle n'est donc pas corps. S'il y a mélange, l'âme ne sera plus quelque chose d'un, mais quelque chose de divisé, ayant des parties : or il faut que l'âme soit une. Donc elle n'est pas mêlée au corps. Si elle est formée avec lui, c'est un corps tout entier qui pénètre un corps tout entier; il y aura deux corps dans un corps, ce qui est impossible. L'âme n'est donc pas corps, puisqu'elle pénètre le corps tout entier : ce qui est le propre de l'incorporel.

[1] Priscian., *Solution*, p. 551, l. 90. Si enim proprium essentiæ a se ipsa subsistentis... dum sit id ipsum et carens numero, secundum suam mobilitatem in qualitate factum, receptivam esse contrariorum.

Si l'on objecte l'âme irrationnelle, la puissance qui anime les autres animaux[1], la vie qui leur donne le mouvement, nous répondrons qu'on parle alors d'une certaine forme ou pneuma de même nature que le corps[2], dont la fonction est de lui procurer la chaleur, le mouvement, la nutrition, tandis que nous, nous parlons de l'âme pensante, et c'est d'elle que nous disons qu'elle est par essence séparable du corps, parce qu'elle n'a pas besoin du corps pour ses actes.

Le propre de l'âme pensante est de dominer l'âme irrationnelle, de gouverner la vie et surtout de connaître, de connaître les choses divines, les intelligibles : c'est-à-dire de philosopher. Philosopher n'est autre chose que contempler et agir, mener une vie pure, non souillée par la matière et posséder la science sûre des êtres véritablement êtres. Or il est impossible de connaître les êtres vrais si l'on ne se connaît pas d'abord soi-même. Pour se connaître soi-même il faut posséder une essence incorporelle intimement liée à l'objet à connaître[3].

Aucun corps ne peut se connaître lui-même ni se replier sur lui-même, ἐπιστρέφεσθαι. Tout sujet qui connaît se tourne vers l'objet à connaître; celui qui se connaît lui-même se tourne vers lui-même : il a donc une essence séparée.

L'âme qui philosophe se connaît elle-même et connaît aussi les choses qui sont au-dessus d'elle. Elle est donc séparée du corps, par conséquent incorporelle et ne saurait être dissoute ni périr avec le corps.

Priscien ne se contente pas de cette preuve générale : il donne trois autres arguments de l'immortalité de l'âme. Le premier est le célèbre argument des contraires du *Phédon*.

[1] C'est-à-dire la ἐνδελέχεια. Ex irrationali anima et aliorum animalium animatione, id est, ἐνδελεχείας, sicut solent vocare. En marge on lit une ancienne glose : perfecta ætas.

[2] Priscian, *Solut.*, p. 555, l. 45. Quamdam corporis speciem sive spiritum connaturalem. L'original grec donne σύμφυτον.

[3] Priscian, *Solut.*, p. 554, l. 67. Familiariter (οἰκείως) ad id ipsum quod cognoscendum est habentem.

L'âme donne la vie au corps, et par suite la possède par essence et est la vie même : toutes les choses qui sont par essence ce qu'elles sont ne peuvent recevoir leur propre contraire. L'âme qui apporte toujours la vie ne peut donc recevoir son contraire, la mort. Mais il y a un autre argument encore plus puissant, celui du grand Plotin : si l'âme ne peut recevoir une seconde fois la vie qu'elle apporte toujours avec elle, à plus forte raison ne peut-elle recevoir la mort, contraire de la vie. Aucune cause n'a besoin du causé, puisqu'elle possède toujours des puissances supérieures à celles qu'elle communique au causé. Le feu ne peut recevoir la chaleur qu'il cause et encore moins le froid. L'âme ne peut recevoir la vie dont elle est la cause, et encore moins la mort, son contraire.

Le second argument est tiré de l'axiome que ce qui ne peut être détruit par son mal propre ne peut être détruit par le mal d'un autre. L'âme n'est pas détruite par son mal propre, l'injustice, l'intempérance : elle ne peut donc être détruite par le mal du corps.

Le troisième argument s'appuie sur le principe de causalité[1]. Ce qui se meut soi-même est cause de l'immortalité parce que ce principe de mouvement existe par essence en lui. Or l'âme se meut elle-même : l'âme est la vie même qu'elle communique aux autres choses ; elle vit par elle-même, parce qu'elle agit sur elle-même et se retourne sur elle-même. Ce qui donne aux autres choses la vie, cela d'abord vit par soi-même et meut parce qu'il est la vie : car le propre de toute vie est de mouvoir, et parce qu'elle vit elle est mue. Tout ce qui participe à la vie est mû par son vivre même. L'âme est donc composée du mouvoir et de l'être mû, *movens et motum*, et les deux font un tout. Par elle-même et par toute son essence l'âme est donc et vivante et vie. Son acte agit d'abord sur elle-même et est cause du

[1] Priscian, *Solut.*, p. 557, l. 92. Tertia autem ex causali circumfulsam approbationem habet.

mouvement des autres choses; car les causants séparés sont causes d'abord d'eux-mêmes, puis des causés. L'âme donc ayant le mouvement vital à la fois meut parce qu'elle est la vie, et en même temps est mue parce qu'elle vit[1]. Or ce qui se meut et est mû par soi-même est absolument mû par soi-même : ce qui ne se trouve que dans les essences incorporelles et séparées telle qu'est l'âme; car elle est ce qui véritablement est mû par soi-même. Elle donne au corps qui en participe l'image, *phantasiam*, d'une vie mue par elle-même, et à cause de cela le caractère qui figure et pour ainsi dire définit l'âme, c'est le mouvement par soi-même, ce qui veut dire qu'elle existe par elle-même et se connaît elle-même[2].

Ce que nous venons de dire ne s'applique qu'à l'âme pensante; car l'âme irrationnelle n'a pour ainsi dire qu'une image du mouvement propre : elle est mue non par elle-même, mais par un autre. Si en effet elle était mue par elle-même, elle n'aurait pas besoin du corps pour être mue; son essence serait, comme ses opérations, séparée du corps.

Ainsi l'âme irrationnelle n'existe pas par elle-même et elle est mue avec le corps. L'âme pensante qui est le moteur de sa propre raison est quelque chose de parfait, se suffisant par soi-même puisqu'elle n'a besoin que de soi-même et non d'un autre pour se mouvoir.

Et maintenant puisque l'âme est une essence simple et incorporelle, quelles différences concevoir entre les âmes? Ce n'est pas une différence d'essence : c'est une différence de qualité[3]. L'une sera vertueuse, l'autre méchante. Les différences des constitutions corporelles ne viennent pas de l'âme pensante, mais des parents, de l'influence des climats et particulièrement des propriétés différentes de l'air.

[1] Priscian, *Solut.*, p. 557, l. 17. Anima igitur vitalem habens motum simul movet essendo vita et simul movetur vivendo.

[2] Priscian, *Solut.*, 557, l. 24. Ac per hoc animæ nota figurativa et veluti quædam definitio ipsa per se motio. L'original grec porte τύπος καὶ οἷόν τις ὅρος.

[3] Prisc., *Solut.*, p. 558. l. 88. Differentia in qualitatibus erit.

Il reste une dernière question à résoudre : comment concevoir l'unité de l'être qui résulte de cette composition, de ce mélange ou de cette coformation naturelle, *concretione*, de l'âme et du corps[1]. On conçoit encore leur coadaptation mutuelle, mais non leur union, leur unité naturelle[2]. Mais voilà ce qu'il y a d'admirable dans l'âme, c'est qu'elle se mêle à une autre chose comme les choses qui se corrompent mutuellement par leur mélange et garde néanmoins son essence pure propre, comme celles qui ne sont que juxtaposées. C'est la nature de tous les incorporels, qui ne se divisent pas quelle que soit la divisibilité du corps dans lequel ils se répandent[3]. Cette diffusion est une sorte d'illumination, et de même que, dans une lanterne, la lumière seule modifie l'air environnant tandis que le feu demeure dans la substance lumineuse, de même l'âme s'unit au corps sans se confondre avec lui, se répand dans son tout et demeure parfaitement incorruptible.

L'âme par son union avec le corps n'en devient pas plus grande ; car elle n'a pas de grandeur. C'est une unité ineffable, unie au corps pour l'illuminer et le vivifier. Qu'il y a union, cela est démontré par la sympathie, *compassibilitas ;* que cette union ne corrompt pas son essence, cela est démontré par la séparation que le sommeil opère et qui se révèle dans les songes Le corps alors se transforme et s'évanouit pour ainsi dire en une vapeur légère, comme la flamme cachée sous la cendre, tandis que l'âme rendue à elle-même se retrouve pure et parfaite.

[1] Prisc., *Solut.*, p. 559. Seu etiam aliam quamdam connaturalitatis formam.

[2] Prisc., *Solut.*, p. 599, sqq. 26. Coaptari æstimandum sibi invicem, sed non uniri naturaliter.

[3] Prisc., *Solut.*, p. 559, l. 30. Tale igitur mirabile in anima quomodo id ipsum et miscetur alteri, sicut ea quæ sunt concorrupta, et manet sui salvans essentiam, sicut ea quæ sunt apposita : natura enim ista incorporalium. On reconnait le principe de Numénius, adopté depuis Plotin dans toute l'école.

§ 4. — *Olympiodore.*

Avec Simplicius s'était éteinte, au dire d'Asclépius, la race d'or des commentateurs des philosophes de l'antiquité[1]; la race de fer, σιδηροῦν, commence avec Olympiodore le jeune[2],

[1] *Sch. Ar.*, 754, b. 11. Ἀλέξανδρος δὲ καὶ Σιμπλίκιος καὶ τὸ λοιπὸν ἅπαν χρῦσουν ἐκεῖνο τῶν... τὴν πραγματείαν γένος δὴν... ιναι... ὥσπερ συνέβη καταλελεῖφθαι τὸ σιδηροῦν, οὐ μὲν οὖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀχυρῶδες μόνον φῦλον. Asclep.

[2] Cette seconde génération de commentateurs comprend, outre Olympiodore qui l'ouvre : 1. Asclépius, disciple d'Ammonius (*Sch. Ar.*, 577, b. 26. ὁ δὲ ἥρως Ἀμμώνιος, ὁ Πλόκλου μὲν γεγονὼς ἀκροατής, ἐμοῦ δὲ Ἀσκληπίου διδάσκαλος. *Id.*, 606, a. 29, ὁ ἡμέτερος φιλόσοφος Ἀμμώνιος· *Id.*, 606, b. 20. *Id.*, 684, a. 18. ὁ μέγας ἡμῶν φιλόσοφος. Asclepius). Les Scholies sur le 1er livre de la *Métaphysique*, dont Brandis a publié des extraits (*Sch. Ar.*, Berlin), sont certainement la rédaction des leçons orales d'Ammonius, comme le prouve le titre : Σχόλια... γενόμενα ἀπὸ Ἀσκληπίου ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου. Ses Scholies sur l'*Arithmétique de Nicomaque* existent encore en manuscrit. (Conf. Bouillault sur *Théon de Smyrne*, p. 212; Ast. sur la *Theolog. Arithmét.*, p. 299). Il survécut à Simplicius comme le prouve la scholie citée plus haut. Il ne faut pas le confondre avec Asclépius, le professeur de médecine, qui avait étudié les mathématiques avec le philosophe. (*Sch. Ar.*, 606, b. 17 : « ὁ Ἀσκλήπιος ὁ τῆς ἰατρικῆς τεχνῆς διδάσκαλος ὁ σὺν ἡμῖν ἐνδιατρίψας τοῖς μαθήμασιν.

2. Dorus, l'Arabe, l'amide Damascius (Damasc., *V. Isid.*, 131), disciple d'Isidore, qui l'amena du péripatétisme à la doctrine platonicienne (Suid., v. Dorus).

3. Théodotus, disciple d'Ammonius, dont Priscien (*Solutiones*, dans l'édition de Plotin de Didot, p. 553) dit : Æstimatus est autem et Theodotus nobis opportunas occasiones largiri ex Collectione Ammonii scholarum.

4. Syrianus le jeune, d'Athènes, disciple d'Isidore (Damasc., *V. Isid.*, 230; Suid. v. Οὐλπιανός).

5. Asclépiodotus, gendre de celui dont nous avons parlé plus haut.

6. Eulamius de Phrygie.

7. Hermias de Phénicie.

8. Diogène de Phénicie.

9. Isidore de Gaza, tous quatre philosophes d'Athènes, qui, comme Priscien, accompagnèrent en Perse Damascius et Simplicius (Suid. v. Damascius, Eulamius).

On pourrait ajouter à cette liste :

10. Jean Philopon, disciple d'Ammonius, fils d'Hermias, de 500 à 570, presque contemporain de Simplicius.

11. David l'Arménien, qui florissait vers 500.

disciple de Damascius[1]. Olympiodore est le dernier professeur de la philosophie platonicienne qui nous soit nommé; il enseignait même après le décret de Justinien qui semble n'avoir pas touché, immédiatement du moins, les établissements d'Alexandrie, où la succession des maîtres paraît s'être continuée au moins jusqu'à lui; car il dit lui-même: « Platon, probablement parcequ'il était riche, n'exigeait point d'honoraires de ceux qui assistaient à ses leçons : c'est pour cela que jusqu'à nos jours a été conservée l'institution du professorat, malgré les nombreuses confiscations opérées sur la fortune de l'école[2]. »

Il est vraisemblable que l'Olympiodore dont nous allons parler, c'est-à-dire l'auteur des commentaires sur l'*Alcibiade*, le *Gorgias*, le *Philèbe*, le *Phédon*[3], était d'Alexandrie, ou du

12. Joh. Damascène, qui vivait vers 700.

13. Denys l'Aréopagite, auquel on attribue des écrits qui ne furent connus que vers 532, et qui appartiennent probablement à la fin du v[e] siècle.

Mais ces ouvrages, dont les auteurs sont chrétiens, appartiennent par leur caractère à la scolastique chrétienne et forment une sorte de transition entre celle-ci et la scolastique platonicienne.

[1] Il se désigne lui-même comme tel (*in Gorg.*, p. 385).

[2] Olymp., *in Alcib.*, ed. Creuzer (*Initia*, t. II, p. 14). « Ἴσως δὲ ὁ Πλάτων ὡς εὐπορῶν ἀμισθίαν ἐπετήδευσε, διὸ καὶ μεχρὶ τοῦ παρόντος σώζονται τὰ διαδοχικὰ καὶ ταῦτα πολλῶν δημεύσεων γινομένων. Pendant tout le v[e] siècle, les empereurs chrétiens poursuivirent à outrance les partisans restés fidèles de l'hellénisme, en confisquant les revenus ou les propriétés des temples qu'ils donnaient à des favoris chrétiens, en s'emparant de la caisse des jeux musicaux, et des fonds comme des immeubles dont les établissements libres d'enseignement supérieur avaient été enrichis par les libéralités particulières. On peut voir ces faits constatés depuis Constantin, dans Libanius, ὑπὲρ τῶν ἱερῶν, t. II, p. 170, Reiske; Sozomène, *Hist. Eccl.*, l. V, p. 172, Turin. Jacques Godefroy, *ad Codic. Theodos.*, XI, tit. XX, t. IV, p. 249.

Le mot τὰ διαδοχικά est équivoque : il peut signifier l'institution même de l'enseignement, où les maîtres se succèdent régulièrement; ou la caisse des fonds qui servaient à les payer. Quelque sens qu'on adopte, on peut conclure avec Zeller qu'il y a eu au moins jusques et y compris Olympiodore, des professeurs libres de philosophie à Alexandrie.

[3] Au contraire de Simplicius, Olympiodore n'a guère, sauf les livres de la *Météorologie*, étudié que Platon. Il n'est pas suffisamment juste envers Aristote.

moins habitait cette ville, ou y professait et y écrivait quand il composa son commentaire sur l'*Alcibiade*[1]. On doit lui attribuer les commentaires sur la *Météorologie* d'Aristote, dont l'auteur se désigne lui-même comme Alexandrin, et comme disciple d'Ammonius qu'il appelle ὁ μέγας φιλόσοφος, ὁ ἡμέτερος πρόγονος, c'est-à-dire son prédécesseur dans la chaire de philosophie[2].

Ces commentaires, bien que portant le titre de Σχόλια, étaient, sous leur première forme, des cours divisés en leçons, πράξεις, dont chacune se composait de deux parties : l'une purement théorique, θεωρία, l'autre, explication littérale du texte. Zeller estime que ces leçons n'étaient pas écrites parcequ'elles sont indiquées par les mots : ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Mais l'argument n'est pas péremptoire ; car la formule ἀπὸ φωνῆς a eu, dans l'usage, des sens différents qui n'excluent pas tous une composition écrite[3]. Un caractère tout particulier de ces leçons, outre le procédé scolastique qui s'y accuse plus fortement que chez

[1] V. Cousin (*Fragm. de phil. anc.*, t. I, p. 239, ed. Didier, 1855) en donne pour preuve un passage de la vie de Platon, qui forme la première partie du commentaire d'Olympiodore sur l'*Alcibiade* : « Un certain Anatolius, homme de lettres, pour faire sa cour à Héphæstos, modifia ainsi le vers connu de Platon :

Ἥφαιστε, πρόμολ' ὧδε· Φάρος νύ τι σεῖο χατίζει

Héphæstos, viens donc ici, le Phare (c'est-à-dire Alexandrie) t'appelle). Or Olympiodore appelle ce personnage gouverneur *de la ville*, ἄρχοντα ἐπίσταντα τῇ πόλει, ce qui signifie bien évidemment la ville où il demeure lui-même, puisqu'il n'a été question d'aucune autre. C'était d'ailleurs déjà l'opinion de Mustoxydes et de Schinas » (*ad Olympiod. Scholia in Plat. Phædon.*, ed. Venise, p. 21). Conf. Creuzer, *Init.*, t. II, p. XI : « Il y a eu beaucoup d'Olympiodore : ὁ ἡμέτερος οὗτος φαίνεται νὰ εἶναι ὁ Ἀλεξανδρινὸς φιλόσοφος ».

[2] Zeller (t. V, p. 772, n. 1) a démontré que Creuzer, Ideler (Arist., *Meteor.*, I, XVIII), et Cousin, avaient eu tort de distinguer ces deux philosophes. Il y a eu deux autres Olympiodore : l'un, disciple de Théophraste (Diog. L., V, 57) ; l'autre, maître de Proclus, tous deux péripatéticiens; le dernier est mentionné par Marinus (*V. Proc.*, ch. IX) : « Φοιτᾷ (Proclus) ἐπὶ μὲν Ἀριστοτελικοῖς παρ' Ὀλυμπιόδωρον τὸν φιλόσοφον ».

[3] Wyttenbach, *ad Selecta Historiæ*, p. 414.

ses prédécesseurs et sur lequel nous allons revenir, ce sont les formules religieuses par lesquelles elles commencent et finissent : πρᾶξις σὺν θεῷ... τέλος σὺν θεῷ ; même dans le courant de la leçon, on rencontre une sorte d'invocation à Dieu pour le prier d'assister et d'éclairer le maître et les élèves : ἔνθα καὶ τὴν διαφορὰν βουλητῶν καὶ δοκούντων γνωσόμεθα σὺν θεῷ[1]. Voilà la première apparition de la pratique des formules religieuses dans l'école, de la prière dans l'enseignement.

On voit même dans Olympiodore percer, plus que cela, assez clairement formuler le grand axiome de la scolastique, *philosophia ancilla theologiæ :* « De même, dit-il, que tous les arts et toutes les sciences n'assurent leurs propres fondements qu'en s'appuyant sur la philosophie, de même ce n'est qu'en s'appuyant sur la *religion* et en s'élevant jusqu'à elle que la philosophie peut établir et fonder ses propres doctrines[2]. »

La comparaison entre la philosophie et la théologie et la subordination de l'une comme servante de l'autre, formulée par Jean Damascène[3], se trouvent déjà, sinon en termes exprès, du moins comme résumé exact des idées de Philon[4] ; mais il faut pour cela confondre la σοφία, qui pour lui est la science des choses divines et humaines et de leurs causes, avec la théologie, qui au sens scolastique chrétien n'a pas cette extension. Philon dit en effet[5], qu'Agar l'Égyptienne, qui représente la science, est la servante de Sarah, qui est la sagesse, σοφία[6], et d'un autre côté[7] il dépeint la critique littéraire et toute la science qu'il appelle ἡ γραμματική comme la servante de la philosophie, et de même que tous

[1] Olymp., *in Alcib.*, ed. Creuzer, *Initia*, t. II, p. 39 et 141.
[2] Olymp., *Sch. in Phædon.*, p. 198, ed. Finckh. « ὥσπερ αἱ ἄλλαι τέχναι καὶ ἐπιστῆμαι ἐπὶ φιλοσοφίαν καταφυγοῦσαι βεβαιοῦνται, οὕτω καὶ φιλοσοφία ἐπὶ τὴν ἱερατικὴν ἀναβᾶσα τὰ οἰκεῖα δόγματα συνίστησι ».
[3] *Dial.*, 1, 1.
[4] Philon, *Opp.*, ed. Mangey, t. I, p. 521, 530.
[5] T. I, p. 519, sqq.
[6] Il est curieux que la servante soit féconde et la maîtresse stérile.
[7] T. I, p. 530.

les arts libéraux, τὰ ἐγκύκλια, contribuent à l'intelligence de la philosophie, de même la philosophie contribue à l'acquisition de la sagesse ; car la philosophie est l'effort d'arriver à la sagesse, et la sagesse est la science des choses divines et humaines et de leurs causes. De même que les études libérales sont la servante de la philosophie, de même la philosophie est la servante de la sagesse : « n'oublions donc pas la maîtresse, lorsque nous nous souvenons de ses servantes[1]. »

Nous avons déjà signalé dans Proclus le formalisme scolastique et pédantesque de l'exposition[2]; mais chez Olympiodore il

[1] Phil., t. I, p. 530, l. 35-36, ed. Mangey. « Ἐγὼ γοῦν ἡνίκα πρῶτον κέντροις φιλοσοφίας πρὸς τὸν πόθον αὐτῆς ἀνηρεθίσθην, ὡμίλησα κομιδῇ νέος ὢν μιᾷ τῶν θεραπαινίδων αὐτῆς γραμματικῇ... Καὶ (μὴ) ὥσπερ τὰ ἐγκύκλια συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίας ἀνάληψιν, οὕτω καὶ φιλοσοφία πρὸς σοφίας κτῆσιν. Ἔστι γὰρ φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν. Γένοιτο δ' ἂν οὖν ὥσπερ ἐγκύκλιος μουσικὴ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας... Μεμνῆσθαι μὲν οὖν δεῖ τῆς κυρίας, ὁπότε μέλλοιμεν αὐτῆς τὰς θεραπαινίδας μνᾶσθαι.

[2] Voir les interminables divisions (Procl., *in Tim.*, 40, c.) : 1. ἀπὸ τῶν δυοῖν ἀρχῶν εἰς πέρας καὶ ἀπειρίαν (διήρηται).

2. μᾶλλον δὲ τὰ τοῦ πέρατος συγγενῆ καὶ τῆς ἀπειρίας.
3. τῶν μικτῶν τὰ μὲν πρὸς ταύτης, τὰ δὲ πρὸς ἐκείνης ἐστὶ τῆς ἀρχῆς.
4. ἀπὸ δὲ τοῦ μετ' ἐκείνας τρίττου φανέντος εἰς ἡνωμένα καὶ πεπληθυσμένα.
5. ἀπὸ δὲ τῆς ἑξῆς τριάδος εἴς τε ἀΐδια καὶ φθαρτά.
6. ἀπὸ δὲ τῆς τρίτης εἴς τε ἄῤῥενα καὶ θήλεα.
7. ἀπὸ δὲ τῆς πρώτης τῶν μεταξὺ κατὰ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον.
8. κατὰ δὲ τὴν δευτέραν εἴς τε μερικὸν καὶ ὁλικόν, et ainsi de suite.

Il est curieux de rapprocher de ce passage les divisions scolastiques, et par exemple dans le *Traité de l'Ame* de Jean de la Rochelle (analyse de M. H. Luguet, p. 48) : « La partie la plus noble de la raison reproduit l'image de la Trinité de deux façons : par la compréhension de la première vérité et par l'amour de la première bonté. La compréhension nous fait remarquer dans l'âme : mémoire, intelligence, volonté ; l'amour de la bonté : esprit, connaissance, amour. Seul donc, l'homme est image quant à la nature.

L'image, quant à la grâce, est déterminée par la foi, l'espérance et la charité. Aussi S. Bernard a-t-il distingué : Une trinité créatrice, le père, le fils et le S. Esprit ; une autre trinité, qu'on peut appeler déchue (l'abaissement des néoplatoniciens) : la mémoire, la raison et la volonté ; une troisième trinité, *par laquelle* l'image est tombée : la suggestion, la délectation, le contentement ; une quatrième trinité, *dans laquelle* elle est tombée : l'impuissance, la cécité, l'impureté, et ainsi de suite. Enfin, la trinité par laquelle l'image se réhabilitera est la foi, l'espérance et la charité. A chacune de ces vertus répond une trinité parti-

devient plus apparent, plus raide et pour ainsi dire plus mécanique. Outre la division en leçons, partagées elles-mêmes en une partie théorique et une partie réellement exégétique, nous trouvons le commentaire du *Phédon* rédigé en courts paragraphes précédés tous de la formule invariable, ὅτι, et à la fin de toute démonstration un peu longue la rubrique technique des démonstrations mathématiques, *c'est ce qu'il fallait démontrer*, ὅπερ ἔδει δεῖξαι[1], *quod erat demonstrandum*.

Un exemple fera mieux comprendre que tout jugement critique ce qu'il y a de mécanique et de scolasticisme artificiel dans le procédé de démonstration d'Olympiodore. C'est un chapitre du commentaire sur le *Phédon*, où il s'agit de prouver l'immortalité de l'âme par l'argument de la réminiscence : il est intitulé Συλλογισμοί ; c'est un long prosyllogisme :

« Tout homme aussitôt qu'il est né se sert de ses sens ; tout homme qui se sert de ses sens conçoit les idées par les sensibles : donc tout homme conçoit les idées par les sensibles.

« Tout homme conçoit les idées par les sensibles ; tout homme qui conçoit les sensibles en a ou en a eu la science ; donc tout homme a ou a eu la science des idées.

« Tout homme a ou a eu un jour la science des idées ; tout homme qui a eu antérieurement et qui en ce moment re-

culière ; à la foi : les signes, les promesses, les préceptes, ou le présent, le passé, le futur. A l'espérance : le pardon, la grâce et la gloire. A la charité : un cœur pur, une bonne conscience et une foi vraie. Quant à l'être de la gloire, l'image se rapporte à trois dons : connaissance, dilection, jouissance ». Ne retrouve-t-on pas là la théorie subordonnée des triades de Proclus, avec cette ressemblance de plus que les mêmes termes se représentent dans les triades différentes.

En ce qui concerne le style, Olympiodore n'est pas sans doute un grand écrivain comme Plotin ; il n'a pas le mouvement aisé, libre, de Proclus ; mais je n'y ai pas trouvé ce qu'y relève M. V. Cousin, une langue incorrecte, une syntaxe barbare et une absence complète de couleur et de vie.

[1] Olymp., *in Phædon.*, ed. Finck, p. 119.

prend cette science, a une réminiscence : donc tout homme possède la réminiscence.

« Tout homme qui reprend la science possède une réminiscence ; tout homme qui a une réminiscence a oublié les choses dont il a réminiscence : donc tout homme a oublié les choses dont il a réminiscence.

« Tout homme a eu oubli avant d'avoir réminiscence ; tout homme qui a eu oubli avant d'avoir réminiscence, a dû nécessairement connaître les idées avant la génération, ou pendant la génération, ou après la génération ; mais certainement ce n'est pas pendant ni après la génération : donc il les a connues avant la génération.

« Tout homme a eu avant la génération la science des choses dont il a réminiscence ; tout homme qui a la science, existe pendant qu'il l'a : donc tout homme existait avant la génération[1]. »

Il est évident à *priori* que la philosophie d'Olympiodore est la philosophie de Platon, telle que l'avaient conçue, développée et transformée les néoplatoniciens.

« La philosophie de Platon, dit-il, a sur tous les autres systèmes, une supériorité immense[2] » et il y voit surtout dominer la psychologie. Cela se montre d'abord dans le choix des dialogues de Platon qu'il a commentés et qui ont tous pour

[1] La leçon des Mss. : πᾶς ἄρα ἄνθρωπος, ὅτε ἔχει, ἔστιν, est manifestement fautive ; je lis avec Finckh : πᾶς ἄρα ἄνθρωπος ἦν πρὸ τῆς γένεσεως. Voir le même prosyllogisme plus développé, p. 120, pour la démonstration de ce syllogisme conditionnel :

1. τὸ συνημμένον. Si les connaissances sont des réminiscences, nos âmes existent avant la génération.

2. ἡ πρόσληψις. Or nos connaissances sont des réminiscences.

3. τὸ συμπέρασμα. Donc nos âmes existent avant la génération.

τὸ συνημμένον signifie, dans la logique stoïcienne, la proposition qui exprime la condition et est l'opposé du διεζευγμένον, proposition disjonctive (ou-ou) ; c'est la majeure ; ἡ πρόσληψις est la mineure ; τὸ συμπέρασμα, la conclusion.

[2] Olymp., *in Alcib.*, ed. Creuzer, *Initia*, t. II, p. 6 : ἡ Πλάτωνος φιλοσοφία πολλὴν ὑπερβολὴν ἔχουσα πρὸς τὰς ἄλλας.

sujet un des grands problèmes de l'âme. Mais il le dit expressément lui-même au commencement du commentaire sur l'*Alcibiade*[1]. « Quel est le but de ce dialogue ? La connaissance de soi-même, ou ce qui revient au même et, comme le dit le second titre, la nature de l'homme. Platon expose la différence des trois termes : moi, le mien, les choses de moi : ἐγώ, τὸ ἐμόν, τὰ ἐμοῦ, et l'identité des deux termes : le juste et l'utile. Par où il est évident que le vrai sujet est l'âme ; car c'est à l'âme seule que le juste est utile, et non à l'être composé. La conclusion du dialogue est que l'homme est une âme. Cependant l'homme dont il s'agit ici et qu'il faut connaître, c'est l'homme vivant en société, πολιτικός ; car c'est lui seulement qui répond à la définition donnée dans le dialogue, à savoir que l'homme est une âme pensante qui se sert du corps comme d'un instrument, qui a besoin de la colère pour défendre sa patrie et de l'instinct concupiscible pour rendre service à ses concitoyens[2]. Car ni l'homme qui se livre à la purification ni l'homme qui vit dans la spéculation n'ont besoin du corps. L'homme qui se livre aux exercices purificatifs est une âme qui s'affranchit du corps ; l'homme qui vit dans la spéculation est une âme déjà affranchie du corps[3], qui a rompu avec les relations qui l'enchaînent et agit selon l'élément le plus divin de son âme. Le premier pratique la modération et la mesure dans l'usage des passions, μετριοπάθεια ; le second est arrivé à l'apathie, ἀπάθεια, c'est-à-dire est devenu exempt de passions. Telle est du moins l'opinion de Damascius qui est plus précise et plus vraie que celle de Proclus, sans cependant être inconciliable avec elle[4]. »

[1] Olymp., *in Alcib.*, ed. Creuzer, *Initia*, p. 3-5, ed. Creuzer.

[2] Olympiod., *in Alcib.*, ed. Creuzer, p. 4. Le texte est altéré, mais le mouvement des idées appelle la restitution proposée par Creuzer.

[3] Olympiod., *in Alcib.*, p. 4. καθαρτικὸς μὲν γάρ ἐστι ψυχὴ ἀπολυομένη τοῦ σώματος... θεωρητικὸς δέ ἐστι ψυχὴ ἀπολελυμένη τοῦ σώματος.

[4] Olympiod., *in Alcib.*, p. 5. De même, le but du *Philèbe* n'est pas de déterminer l'essence du bien en soi, ni du bien pour les êtres inférieurs, mais du bien de l'être qui a reçu en partage la connaissance et le désir, c'est-à-dire du bien de l'homme.

Que cette connaissance de l'homme considéré surtout comme âme soit pour Olympiodore presque toute la philosophie de Platon, c'est ce qu'il dit lui-même avant d'entrer dans l'analyse et le commentaire de l'*Alcibiade* : ἐγὼ δὲ τῆς τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας ἀρχόμενος, et c'est à Socrate qu'il veut faire remonter ce caractère psychologique de la philosophie; car de même que Dédale le premier, en écartant les pieds des statues, autrefois liés ensemble, les a fait pour ainsi dire marcher et se mouvoir, c'est-à-dire leur a donné la vie, de même Socrate a donné à l'homme le mouvement spontané et à sa pensée la mobilité libre, en ne lui permettant pas de se satisfaire des connaissances acquises et transmises par un maître, et l'obligeant pour ainsi dire à mettre au monde ce que son esprit contient et à découvrir lui-même la vérité [1]. Ces connaissances conquises par l'effort spontané de la libre recherche, c'est la philosophie, à laquelle aucun esprit sérieux ne peut se dérober ; car, suivant le mot d'Aristote qu'Olympiodore est le seul à citer et qu'il approuve en le citant, ou l'on croit qu'il faut rejeter tout système philosophique, et cela même est un système philosophique ; ou l'on croit qu'on peut trouver un système vrai, et il faut alors le chercher : de sorte qu'on ne saurait échapper à la philosophie [2]. La philosophie qui est une science a une méthode, et cette méthode a deux moments ou si l'on veut deux mouvements : la division, διαιρετική, et l'analyse, ἀναλυτική, qui remonte des effets aux causes et des parties au tout. La division ressemble à la procession qui de l'un fait sortir la pluralité des êtres ; l'analyse, qu'il appelle aussi τὸ συναγωγόν, ressemble au mouvement de retour de la plu-

[1] Olymp., *in Alcib.*, ed. Creuzer, p. 151. πρῶτος ὁ Δαίδαλος τῶν ἀγαλμάτων συνηγμένους ἐχόντων τοὺς πόδας διέστησε, σύμβολον δῆτα βαδίσματος τοῦ αὐτοκινήτου. Καὶ Σωκράτης δὲ πρῶτος τοὺς ἀνθρώπους ἐποίησεν αὐτοκινήτους, μὴ ἐάσας αὐτοὺς διὰ διδαχῆς ἐπιστήμας εἰδέναι, ἀλλὰ διὰ μαιείας καὶ εὑρέσεως, διὰ τούτων ἀντοκινήτους αὐτοὺς ποιήσας. Sur *Dédale*, v. Diod. Sic., IV, 76, Wess., au lieu de σύμβουλον, je lis σύμβολον.

[2] Olymp., *in Alcib.*, p. 144. εἴτε φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον, πάντως δὲ φιλοσοφητέον. L'argument est tiré du Προτρεπτικόν, ouvrage perdu d'Aristote, dont Diogène de Laërte et Stobée ne nous on conservé que le titre.

ralité à l'unité. L'une de ces méthodes voit d'en haut dans la vallée; l'autre ne voit les hauteurs que d'en bas. Outre cette méthode, il y a deux procédés de l'esprit à la recherche de la vérité, dont le premier, la définition, ἡ ὁριστική, saisissant l'être dans son état actuel, correspond au moment du processus universel où l'être demeure et persiste en lui-même, à la μονή. Le second est la démonstration, ἀποδεικτική, qui rattache la conséquence à son principe et ressemble, dans les procédés de l'esprit, au mouvement réel par lequel les choses et les êtres tendent à se rattacher à la cause à laquelle ils sont respectivement suspendus[1]. Enfin un principe métaphysique déjà formulé par Plotin, repris et précisé par Olympiodore, doit guider toute recherche sur la nature des choses, à savoir que l'espèce de chaque être doit être déterminée par son état le plus parfait et le plus pur[2].

Il est à peine nécessaire de dire qu'Olympiodore accepte toute la métaphysique et toute la psychologie de son école : il n'y a qu'une cause suprême de toutes choses, et à cette cause les philosophes n'ont pas pu trouver de nom qui lui convienne. Mais cette cause unique ne dirige pas immédiatement le monde auquel elle a donné naissance : il serait contraire à l'ordre que nous fussions gouvernés directement par la cause première ; car autant la cause est supérieure à l'effet, autant l'effet est inférieur à la cause. Il faut donc que la cause première agisse d'abord sur des puissances supérieures à l'humanité et qu'à leur tour celles-ci agissent sur nous qui sommes le dernier degré de l'univers, et il devait en être ainsi afin que le monde ne fût pas imparfait. « Il y a donc d'autres puissances supérieures que les poètes appellent la *Chaîne d'or*, à cause de leur continuité. La puissance pre-

[1] Olympiod., *in Phileb.*, ed. Stallbaum, Leips., 1821. §§ 38, 39, 40, 58, 62 et 63.

[2] Olympiod., *in Phædon.*, ed. Finckh, p. 133, n. 83. κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον ἕκαστον εἰδοποιεῖτο. Conf. Plotin, *Enn.*, IV, 7, 10. δεῖ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖν εἰς τὸ καθαρὸν ἀφορῶντα.

mière est l'intelligence, ὁ νοῦς[1]; après elle la puissance qui donne et entretient la vie, et ensuite toutes celles qu'on désigne par des noms symboliques[2] ». Delà la hiérarchie de tous les ordres divins tels que nous les voyons décrits dans Proclus. Ces dieux ou puissances divines ne sont pas des essences distinctes et séparées : elles sont placées comme ses différents aspects dans la cause première, qui renferme ainsi des puissances intelligentes et des puissances vitales.

L'intelligence a pour caractère de se replier sur elle-même; elle est en même temps le sujet qui cherche et l'objet qui est cherché[3]. Il faut dans les choses[4] distinguer l'essence, οὐσία, du devenir, γένεσις, et les opposer l'une à l'autre[5]; l'essence, ce sont les idées exemplaires, τὰ παραδειγματικὰ εἴδη, le devenir, c'est le monde sensible. Chacune de ces espèces a six caractères propres, ἴδια; l'essence a pour caractères le divin, l'immortel, l'intelligible, l'indissoluble, l'unité de forme, τὸ μονοειδές, l'identité permanente dans la manière d'être; le devenir a pour caractères propres : le corporel qui s'oppose au divin, le non intelligible, le dissoluble, la pluralité et la diversité des formes, le fait de n'être jamais identique à lui-même dans sa manière d'être.

L'intelligible est divin parcequ'il est suspendu à Dieu, mais il n'est pas Dieu; car on appelle divin ce qui est atta-

[1] Olymp., *in Phileb.*, n. 128. L'intelligence, comme le dit Platon, a de l'affinité avec la cause. L'harmonie de la cause avec l'intelligence est vraie à tous les degrés de l'être. La cause première est le foyer primitif de toute intelligence.

[2] Olympiod., *in Gorg.*, ed. A. Jahn, dans le *Jahn's Jarhrb.* supplément b, XIV. Πρᾶξις, 47.

[3] Olympiod., *in Gorg.* μὴ νόμιζε ταύτας τὰς δυνάμεις ἔχειν ἰδίας οὐσίας καὶ διακεκρίσθαι ἀπ'ἀλλήλων, ἀλλὰ ἀποτίθεσο αὐτὰς ἐν τῷ πρώτῳ αἰτίῳ... ὁ νοῦς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ αὐτὸς ζητεῖ καὶ αὐτὸς ζητεῖται. J'emprunte la traduction de M. V Cousin, *Fragm. de phil. anc.*, ed. Didier, p. 327.

[4] Olymp., *in Phædon.*, ed. Finckh, p. 58. Cette thèse générale est amenée pour mieux faire comprendre l'argument tiré de la ressemblance.

[5] Olympiod., *in Phædon.* ἀντιδιαιρῶν... τὴν οὐσίαν τῇ γενέσει.

ché et lié à Dieu. Il est immortel parcequ'il a la vie inextinguible, ἄσβεστον, et même la véritable immortalité est en lui, en tant qu'il est éternellement et qu'il ne renferme pas les trois termes : *il a été, il est, il sera* ; les choses éternelles, ἀΐδια, à parler proprement, ne *sont* pas toujours, puisqu'on peut leur appliquer les termes qui désignent le temps : *il a été, il est, il sera :* elles ne sont donc pas toujours. En effet, les parties du temps, le passé, le présent, l'avenir, se détruisent. Le soleil, qui est éternel, n'est pas toujours dans le Bélier, il y a été et il y sera. Les choses véritablement immortelles sont celles auxquelles convient seul le terme : *il est*, quand on ne l'oppose pas aux deux autres désignations du temps ; alors le mot *est* désigne l'existence réelle, ὕπαρξις.

Le caractère d'intelligible que nous donnons à l'essence ne lui appartient pas en tant qu'elle est connue, οὐχ ὡς νοούμενον : car il s'agit ici des idées intellectuelles, νοερῶν, qui pensent et ne sont pas pensées, tandis que les intelligibles sont pensés et ne pensent pas. L'intelligible est au-dessus de l'intelligence et lui est antérieur. Ce que Platon appelle ἀνόητον n'est pas ce qui n'est pas pensé, mais ce qui ne pense pas ; de même ce qu'il appelle ici intelligible n'est pas ce qui est pensé, mais ce qui pense [1].

Le caractère d'indissoluble signifie ce qui n'est pas composé de parties ; car tout ce qui se dissout se dissout en ses parties propres ; mais l'intelligible non composé, n'ayant pas de parties ne peut être dissous. Toute forme, même engagée dans la matière, parce qu'elle possède en soi une raison est sans parties. La forme engagée dans la matière n'est divisée que par la matière, c'est pourquoi l'animal reste entier, même quand on lui a enlevé une partie de son corps ; et les corps célestes, quoique n'étant pas destructibles dans le temps, sont cependant dans leur essence dissolubles, parce qu'ils

[1] Olympiod., *in Phædon.*, p. 59. νοητὸν λέγει ἐνταῦθα... τὸ νοοῦν, οὐ μὴν νοούμενον.

sont composés, parce qu'ils ne se sont pas donné eux-mêmes la vie, ne se sont pas engendrés eux-mêmes. Leur immortalité est une immortalité fragile, ἐπινεύεται γὰρ ἡ ἀθανασία αὐτῶν.

De même l'essence a l'unité de forme parcequ'elle est simple, et que dans les êtres simples l'essence est identique à la chose même[1], tandis que dans les composés la chose s'entend de la forme unie à la matière, et l'essence uniquement de la forme. L'unité de forme s'entend encore des choses qui ne sont pas coexistantes avec leur propre non être, mais qui sont pures et sans mélange de non être, tandis que les formes ici-bas sont mêlées à leur propre privation. Enfin l'essence qui possède tous ces caractères a en outre celui d'être constamment identique à elle-même; car l'acte du retour sur soi est l'acte propre de la raison; les choses sensibles ne sont jamais les mêmes; non seulement elles diffèrent les unes des autres, mais elles diffèrent d'elles-mêmes, parcequ'elles sont dans le temps qui s'écoule sans cesse et dans le mouvement[2].

Et maintenant il est clair que notre constitution, σύστασις, se compose d'un corps et d'une âme : lequel des deux a le plus d'analogie avec les essences indissolubles ? N'est-ce pas l'âme, puisqu'elle est invisible, immatérielle, puisqu'elle pense, qu'elle commande au corps et lui donne la vie[3]. L'âme est donc une essence immobile, et cette preuve tirée de son essence est la seule que les commentateurs estiment décisive[4]; car n'étant pas composée elle ne peut être dissoute en ses parties; n'existant pas dans un sujet comme accident de

[1] Olympiod., *in Phædon.*, p. 60. ἐπὶ γὰρ τῶν ἁπλῶν ταὐτόν ἐστι τὸ τῷδε εἶναι καὶ τόδε. On reconnaît les formules d'Aristote.

[2] Olymp., *in Phædon.*, p. 60.

[3] Olymp., *in Phædon.*, p. 60. κατασκευάζει (Platon) διὰ τριῶν ἐπιχειρημάτων, ἐκ τοῦ ἀοράτου καὶ ἐκ τοῦ δεσπόζειν τοῦ σώματος... ἀπὸ οὐσίας, ἀπὸ γνώσεως, ἀπὸ ζωῆς.

[4] Olymp., *in Phædon.*, p. 61. πάντες μὲν οὖν οἱ ἐξηγηταὶ μόνον τὸν ἐκ τῆς οὐσίας λόγον φασὶ τῆς ψυχῆς δεικνύναι τὴν ἀθανασίαν αὐτῆς.

ce sujet, elle ne peut périr avec ces sujets : elle a donc en elle-même le principe de la vie et le mouvement [1].

Nous voici arrivés à la psychologie proprement dite d'Olympiodore ; avant d'en commencer l'analyse, disons quelques mots des mythes : le mythe n'est pas autre chose qu'une fiction qui représente la vérité sous une image [2], et si la philosophie ne dédaigne pas de s'en servir c'est qu'il a un rapport intime à la nature des choses et à notre âme. Il se rapporte à la nature, où les choses visibles nous font conclure à des choses invisibles, les choses corporelles à des choses incorporelles. En voyant les corps soumis à des lois, nous concevons qu'une force incorporelle les gouverne. En voyant le corps de l'être vivant se mouvoir et ne se mouvoir plus quand il est mort, nous comprenons qu'une puissance incorporelle était la cause de ses mouvements. Ainsi les choses visibles et corporelles de la nature nous inspirent, éveillent en nous la pensée des choses incorporelles et invisibles [3]. Les mythes sont nés pour que nous puissions nous élever des phénomènes aux réalités ultra sensibles [4].

Mais ils sont en outre en rapport avec notre âme. Dans l'enfance nous vivons selon l'imagination, et l'imagination se prend aux formes. L'emploi des mythes est destiné à satisfaire ce besoin de notre esprit. Le mythe est l'image visible d'une invisible vérité : or l'âme elle-même est une image,

[1] Olymp., *in Phædon.*, 62. ζωοποιοῦσα αὐτὴ καὶ αὐτοκίνητος οὖσα.

[2] Olymp., *in Gorg.*, Πρᾶξις, 46. ὁ μῦθος οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν. Id., *id.*, Πρᾶξις, 47. Les statues ne sont elles-mêmes que des images ; ce ne sont pas les pierres que les hommes adorent. Mais l'humanité tout entière étant soumise aux conditions de la sensibilité et ne pouvant atteindre aisément à la puissance incorporelle et immatérielle, les images ont été inventées pour en éveiller ou en rappeler le souvenir ; en regardant ces images et en leur rendant hommage, nous pensons aux puissances qui échappent à nos sens : ἵνα ὁρῶντες ταῦτα καὶ προσκυνοῦντες εἰς ἔννοιαν ἐρχώμεθα τῶν ἀσωμάτων καὶ ἀΰλων δυνάμεων.

[3] C'est en ce sens que Salluste (*de Diis et Mundo*) disait que le monde est un grand mythe.

[4] Olymp., *in Gorg.*, Πρᾶξις 46. οἱ μῦθοι γεγόνασιν ἵνα ἐκ τῶν φαινομένων εἰς ἀφανῆ τινα ἐχώμεθα.

l'image de ce qui est au-dessus d'elle dans l'ordre des êtres ; il est donc tout naturel que l'âme aime les mythes : c'est une image qui se complait dans une image[1]. Si nous étions une pure raison, sans imagination, l'esprit uniquement occupé des choses intelligibles n'aurait pas besoin de mythes. Si au contraire nous étions tout à fait privés de raison, si nous n'avions d'autre faculté que l'imagination, les mythes suffiraient à tous nos besoins intellectuels ; mais nous avons en nous la raison, l'opinion et l'imagination. « Voulez-vous vous conduire d'après la raison ? vous avez la voie de la démonstration ; d'après l'opinion ? vous avez celle de la preuve probable ; par l'imagination, vous avez les mythes[2] ».

Nous venons de voir déjà dans ce qui précède la classification traditionnelle dans l'école platonicienne, et on peut dire dans la philosophie grecque, des facultés de connaissance de l'âme.

L'âme, dans son état complet, possède trois parties intégrantes, πληρώματα : la faculté de se porter vers les choses inférieures à elle-même ; la faculté naturelle, essentielle, de se replier sur elle-même (la conscience) ; la faculté de tendre et de remonter vers les causes suprêmes[3]. L'âme est immortelle ; car elle a la faculté de se purifier : cela fait partie de son essence ; se purifier, c'est se séparer du corps. Si elle désire s'en séparer et si en réalité elle s'en sépare, elle aspire donc à une existence séparée, et c'est pour cela qu'elle a le désir de la séparation : sans quoi ce désir serait sans objet et sans cause ; or rien n'arrive sans cause et sans but, οὐδὲν δὲ μάτην γίγνεται. Or la fin du désir c'est le bien ; si le désir de l'âme était sans objet et sans cause, le bien ne pourrait pas être ; l'impossible est sans utilité ni avantages ; le bien serait donc sans avantages et ne serait pas le bien. La vie séparée du corps, c'est-à-dire

[1] Olymp., *in Gorg.*
[2] Olymp., *in Gorg.*, Πρᾶξις, 46.
[3] Olymp., *in Phædon.*, 92.

l'immortalité de l'âme, étant un bien que l'âme désire, est non seulement possible, mais existe réellement. Tout désir a une fin possible et le désir du vrai bien a une fin réelle[1]. On voit ici confondues la vie purifiée et la vie immortelle : en effet ces deux notions se font pendant l'une à l'autre, ἀντιστρέφει, comme l'avoue Aristote. Et en effet ce qui trouve sa perfection dans la séparation ne saurait avoir son essence dans l'inséparabilité, par suite de l'axiome formulé par Olympiodore, que c'est dans l'état parfait d'une chose qu'il faut aller chercher son essence[2]. Autrement elle deviendrait plus imparfaite à l'état de séparation. En outre si l'âme se perfectionne par son acte, elle se confirme encore davantage dans son essence ; elle se replie encore plus sur elle-même, de manière à être maîtresse de son être propre ; et étant maîtresse, κυρία, de son propre être, elle ne saurait être détruite par rien, si ce n'est par elle-même, comme elle ne saurait être corrompue que par elle-même. Or aucune forme, εἶδος, ne peut naturellement, πεφυκός, se détruire elle-même, mais seulement s'assimiler à des choses inférieures et par là se corrompre, se vicier en se manifestant au dehors[3]. L'âme est donc immortelle.

L'âme est différente du corps qu'elle méprise ; elle ne vient pas du corps ; car elle connaît et le corps est plongé par son essence dans l'ignorance ; la connaissance a une puissance d'unification, le corps est absolument et en tout divisé[4]. La raison, ὁ νοῦς, est connaissance en soi, αὐτογνῶσις, parce que par essence elle est indivisible. Entre le corps et la raison, il y a des facultés intermédiaires[5] : la sensation d'abord, la plus obscure de nos connaissances parce qu'elle ne peut pas s'exercer sans l'élément (le corps) qui par nature est étranger à la

1 Olymp., *in Phædon.*, p. 99.
2 Olymp., *id.*, p. 133.
3 Olymp., *in Phædon.*, p. 98. κατὰ τὴν ἔξω προβολήν.
4 Olymp., *id.*, ed. Finckh, p. 79.
5 Olymp., *in Phædon.*, l. l. τῶν δὲ ἐν μέσῳ... ἡ μὲν αἴσθησις... ἡ δὲ ψυχὴ λογικὴ... ἡ δὲ φαντασία.

connaissance[1]; puis l'âme raisonnante, la pensée discursive, qui est une connaissance plus claire que la sensation, et qui se connaît elle-même, parce qu'elle est plus indivisible; enfin l'imagination qui est aussi une faculté intermédiaire et qui à cause de cela peut être appelée une raison passive et divisible[2].

Il y a deux éléments passifs dans notre âme, πάθη, dont il nous est difficile de nous purifier, et qui sont comme deux vêtements, les premiers qu'elle revêt, les derniers qu'elle dépouille. L'un a rapport à la vie pratique, c'est l'ambition. L'autre a rapport à la connaissance, c'est l'imagination, qui est comme un voile qui obscurcit la pensée, κάλλυμα γὰρ αὕτη. Elle est un obstacle à nos pensées; c'est pourquoi dans l'inspiration et l'élévation mystique de l'âme, elle en arrête l'élan. C'est pour cela qu'Épictète nous prescrit de nous dire à nous-même : « Imagination, tu es imagination, et pas même un phénomène[3]. » C'est parce qu'il a subi dans la création de son système l'empire de l'imagination que le chœur des philosophes du Portique s'est représenté Dieu comme un corps; c'est elle en effet qui donne un corps aux choses incorporelles. La pensée elle-même est accompagnée d'une image, si ce n'est lorsque l'âme connaît les universaux : alors son acte n'est pas accompagné d'un acte d'imagination[4].

La sensation est impuissante à atteindre la vérité, parce que son acte est mêlé de passivité : or la passivité n'est pas connaissance; la connaissance est acte. Mais si la sensation n'atteint pas la vérité, comment peut-elle être le principe de la démonstration[5]? C'est que la sensation est aussi réminis-

[1] Olymp., *in Phædon.*, p. 79, Finckh. ψυχὴ ἡ λογική. M. V. Cousin a mal traduit et mal compris ce passage.

[2] Olymp., *id.*, l. l. διὸ καὶ νοῦς ἐστι παθητὸς καὶ μεριστός.

[3] Olymp., *in Phædon.*, p. 28. φαντασία, φαντασία εἶ καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον.

[4] Olymp., *in Phædon.*, p. 28. οὐκ ἔστι νόησις ἀφαντάσιαστος... ἢ ἡνίκα τὰ καθόλου γινώσκει ἡ ψυχὴ, τότε ἄνευ φαντασίας ἐνεργεῖ.

[5] Olymp., *in Phæd.*, ed. Finckh, p. 80. πῶς ἀρχὴ γίνεται τῆς ἀποδείξεως.

cence, et que par la réminiscence l'âme met au jour les principes, προβάλλει τὰς ἀρχάς. Aucune chose ne trouve sa perfection, pas plus que son existence réelle, dans une chose inférieure. Il est manifeste que ce ne sont pas les sciences inférieures qui fournissent aux supérieures leurs principes[1].

On peut avec Platon distinguer deux sortes de mémoires : l'une, appelée proprement μνήμη, est une sensation continuée qui nous est commune avec les animaux[2]; mais elle est encore autre chose : elle contient un élément actif et rationnel en tant que connaissance[3]; l'autre, l'ἀνάμνησις, implique la raison et n'appartient qu'à l'être pensant[4]. C'est un rappel volontaire, ἀνανέωσις, de la mémoire, comme son nom l'indique. La mémoire est une persistance de la raison, μονὴ τοῦ νοῦ[5]; car c'est dans la raison qu'on la voit tout d'abord et à sa source, πρώτως; elle est comme une consolidation de la connaissance, πῆξις τῆς γνώσεως, tandis que la réminiscence suppose l'oubli, qui est opposé à la mémoire, ἀντίκειται, comme la réminiscence lui est coordonnée, παράκειται. Précisément parce qu'elle suppose l'oubli, la réminiscence est plus propre à l'homme[6]. Mais de ce que les animaux ont la mémoire et l'oubli, comme le prouve la sensation, il n'en faut pas conclure qu'ils ont la réminiscence, car il peut très bien se faire qu'après l'oubli ils reprennent la même habitude, sans qu'il y ait là réminiscence[7]. La réminiscence nous est propre, parce qu'elle est une connaissance, une seconde connaissance, une renaissance de la connaissance, παλιγγενεσία τις τῆς γνώσεως, et, de même et par cela même que notre âme n'a pas une puissance de vie infinie, elle n'a pas une puis-

[1] Olymp., *in Phæd.*, p. 80.

[2] Olymp., *in Phæd.*, p. 53, l. 16. διὸ μνήμη μὲν καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις, ἡ δὲ ἀνάμνησις μεχρὶ τῶν λογικῶν ἵσταται.

[3] Olymp., *in Phileb.*, ed. Stallb., n. 153, p. 266. γνῶσις γὰρ καὶ ἡ μνήμη καὶ οὐ σωζομένη αἴσθησις.

[4] Olymp., *in Phædon.*, p. 52, 53.

[5] En faut-il conclure que le νοῦς appartient aussi aux animaux ?

[6] Olymp., *in Phædon.*, p. 52. διὸ οἰκεία ἡμῖν μάλιστα ἡ ἀνάμνησις.

Olymp., *in Phædon.*, p. 177, l. 12.

sance de connaître infinie[1] : de là l'oubli. La réminiscence est une seconde connaissance du même objet. La connaissance a lieu soit par un premier regard de l'esprit, κατὰ πρώτην ἐπιβολήν, comme lorsque nous voyons pour la première fois Socrate ; ou par une seconde direction de l'esprit, comme lorsque l'oubli est intervenu, car s'il n'y a pas eu, dans l'intervalle, d'oubli, c'est un acte de mémoire. Outre ces cas, il y a mémoire de la réminiscence ; car la mémoire a son origine et sa demeure primitive, πρώτως dans la raison ; c'est pourquoi la raison se pense toujours elle-même, demeure en elle-même ; elle a en second lieu, δευτέρως, sa place dans les âmes, parce qu'elles passent successivement d'un objet à un autre objet, et qu'elles ne connaissent pas toutes choses dans un instant unique et en dehors du temps, ἀχρόνως γινωσκούσαις, et en troisième lieu dans nos âmes dans lesquelles entre l'oubli. La mémoire ressemble à l'éternité, parce qu'elle possède toujours le même objet ; la réminiscence ressemble au temps, parce qu'elle est successive. La mémoire appartient même aux êtres qui n'oublient pas ; la réminiscence n'appartient qu'à ceux qui sont susceptibles d'oublier, et comme les causes les plus puissantes se communiquent à un plus grand nombre de choses, et que les choses plus faibles ont un cercle plus étroit de puissance communicative, on comprend que la mémoire appartienne même à des êtres sans raison, tandis que la réminiscence s'arrête aux êtres pensants et raisonnants[2]. Il y ainsi cinq choses qui doivent concourir à la réminiscence :

1. Il faut, pour qu'il y ait réminiscence, qu'il y ait seconde connaissance ;

2. Il faut qu'il y ait passage d'une connaissance à une con-

[1] Olymp., *in Phædon.*, 53, l. 21. δευτέρα ἄρα γνῶσις τοῦ αὐτοῦ... ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἀπειροδύναμος ἡ ἡμετέρα ψυχὴ κατὰ γνῶσιν, εἰ καὶ κατὰ ζωὴν ἀπειροδύναμος ἐστι.

[2] Olymp., *in Phædon.*, p. 53, l. 15. On reconnaît les principes de Proclus.

naissance, par exemple, d'une sensation à une imagination, d'un objet connu à un objet connu, par exemple, de Cébès à Simmias.

3. Il faut qu'il y ait, dans l'intervalle, un phénomène d'oubli ; sans quoi nous aurions un acte de mémoire.

4. Il faut que le passage ait lieu du semblable au semblable ou du dissemblable au dissemblable.

5. Il faut, quand l'esprit passe du semblable au semblable, que nous puissions compléter ce qui manque[1] ; car les choses d'ici-bas ne nous représentent jamais rien parfaitement, rien de parfaitement exact, comme le dit Platon[2]. Il est bien entendu que nous parlons ici de la réminiscence par laquelle l'âme excitée et comme blessée par les choses sensibles met au jour les idées qu'elle renferme au dedans de soi, en elle-même[3].

La réminiscence est un acte de l'âme producteur de la connaissance, et qui réveille la connaissance perdue. La première compréhension par la connaissance d'un objet connaissable ne saurait être une réminiscence : c'est tout au plus la seconde, et encore pas absolument ; car si la disposition, ἕξις, demeure, si elle produit facilement son effet, il n'y a pas vraiment réminiscence, mais plutôt mémoire. La réminiscence commence après l'oubli plus ou moins profond des choses que nous avons antérieurement connues.

La réminiscence est double, suivant qu'elle porte sur les choses individuelles ou sur les universaux. La raison pure connaît toujours actuellement ; l'âme première connaît toujours par *habitude*, τῇ ἕξει, c'est-à-dire a toujours l'aptitude à connaître ; mais son acte est successif. Cette âme n'a pas la réminiscence par conséquent, mais seulement la mémoire ;

[1] Olymp., *in Phædon.*, p. 54, l. 1. δύνασθαι ἡμᾶς καὶ προσθεῖναι τὸ λεῖπον.
[2] Olymp., *in Phædon.*, l. l. Platon, *Phædon.*, p. 65, b. οὐδὲ γὰρ ὁρῶμεν οὐδὲν ἀκριβὲς οὐδὲ ἀκούομεν.
[3] Olymp., *in Phædon.*, p. 54. κατ'ἣν ἡ ψυχὴ αὐτῷ νυττομένη καὶ ἐρεθιζομένη ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἀποκυΐσκει τὰ ἔνδον ἐν ἑαυτῇ εἴδη.

la seconde âme, par exemple, celle des êtres purs (de matière) dont l'habitude comme les actes sont successifs, mais qui reprend facilement sa disposition et n'oublie pas, n'a pas non plus proprement la réminiscence qui n'appartient réellement qu'à la troisième âme parce qu'elle seule oublie [1].

Nous trouvons dans la raison pure un type exemplaire de la réminiscence : c'est la pensée des choses qui sont toujours les mêmes [2]. Il y a autant de formes de la réminiscence qu'il y a de formes de la connaissance, c'est-à-dire qu'il y a une réminiscence de la raison, νοερά, une réminiscence de l'entendement discursif, διανοητική, une réminiscence de l'opinion, δοξαστική [3].

Le raisonnement, ὁ λογισμός, qu'Olympiodore a appelé plus haut ἡ λογικὴ ψυχή, est la raison discursive, νοῦς διεξοδικός, inférieure à la raison pure en cela même qu'elle est discursive, mais supérieure à la sensation et à l'imagination en ce qu'elle est un acte de l'âme pensante. C'est pour cela que lorsqu'elle se porte avec force vers la raison pure, elle est illuminée par la lumière de la vérité intellectuelle, et lorsqu'elle s'abaisse vers la connaissance irrationnelle, elle se remplit des ténèbres de l'erreur, compagne naturelle de la sensation. La raison discursive est pure de mélange avec le corps, voué à l'ignorance parce que la sensation est mêlée à lui ; elle vise à la connaissance de la cause, que la sensation ne peut même chercher ; l'une est associée à l'être, συναιρέτης οὐσίας ; l'autre est le messager des passions ; l'une et l'autre appartiennent à l'âme, mais la première par le rapport de l'âme à elle-même, l'autre dans son rapport aux autres choses. C'est pourquoi la connaissance y est altérée par la différence et par la division [4]. La pensée de la raison pure est la plus vraie, parce que dans son rapport aux intelligibles, elle reste indivisible. La pen-

[1] Olymp., *in Phædon.*, p. 173.
[2] Olymp., *in Phædon.*, 173. παράδειγμα ἀναμνήσεως ἐν τῷ νῷ ἡ τῶν αὐτῶν ἀεὶ νόησις.
[3] Olymp., *id.*, p. 177, l. 16.
[4] Olymp., *id.*, p. 80.

sée pure, ἡ νόησις, est une vision, en tant qu'acte sans passivité, un toucher, en tant qu'elle est unie aux intelligibles, et que pour ainsi dire elle est les intelligibles mêmes; car dans la connaissance il faut qu'apparaisse l'objet connu. Dans la sensation n'apparaissent que les images des choses sensibles; dans la raison pure apparaissent les premiers intelligibles mêmes; dans l'âme, les imitations des intelligibles, mais inséparablement unies à leurs types exemplaires.

La connaissance est la beauté de l'âme par sa clarté et le charme qu'elle exerce. La connaissance qui est pure de la laideur de la matière et de l'ignorance est éminemment belle, μειζόνως καλή; mais la plus belle de toutes est celle qui se confond avec la lumière intelligible[1].

Nous avons vu que la réminiscence, quand elle fait passer l'esprit du semblable au semblable, doit être accompagnée d'un acte qui ajoute ce qui manque à cette ressemblance, qui, par essence, n'est jamais parfaite. D'où l'âme tire-t-elle donc les termes qui manquent à la réminiscence même et à tous ses jugements ? D'elle-même assurément : il est donc certain que l'âme possède des idées, et que les idées existent[2].

Puisque l'unité existe avant la pluralité, puisque l'universel existe avant le particulier, puisque l'intelligible et l'immatériel existent avant les choses sensibles et matérielles, il est certain qu'il y a des idées, ἔστιν ἄρα τὰ εἴδη[3]. Ce sont ces idées, ces intelligibles qui engendrent dans l'âme les notions universelles et idéales, τῶν ἰδεῶν ἢ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ λόγων; or il est facile de prouver que ces notions générales existent dans notre âme. Notre âme distingue les formes réelles, τὰ τῇδε εἴδη, des formes idéales; puisqu'elle juge que ceci est plus beau, cela moins beau, il est évident qu'elle juge ainsi

[1] Olymp., *in Phædon.*, p. 81. καλλίστη δὲ ἡ τῷ νοερῷ φωτὶ συγκεκραμένη.

[2] Olymp., *in Phædon.*, p. 56. ὅτι ἔστι τὰ εἴδη οὔ τί φημι αἱ ἰδέαι, ἀλλὰ τὰ ἐν τῇ ψυχῇ εἴδη.

[3] Olymp., *in Phædon.*, p. 56. δηλόν τινα ὅρον καὶ πρός τι εἶδος παραβάλλουσα διακρίνει.

en comparant les choses à un terme qui les définit, à une idée [1]. La distinction du plus et du moins, il serait impossible à l'âme de l'établir et de la prononcer, si elle n'avait pas ces notions absolues. Ces jugements ne sont pas, quoi qu'en disent les péripatéticiens, l'acte d'une certaine faculté discriminative : notre âme ne juge pas par une opération purement physique, par une loi inflexible et nécessaire de la nature, comme l'araignée produit sa toile ; cela est d'autant plus évident que l'âme ajoute quelque chose à ce que lui fournit soit la réminiscence soit la sensation.

Il est donc évident qu'elle a en elle-même certaines idées, et que sans elles, elle n'aurait jamais pu opérer le passage du semblable au semblable, ni compléter ce qui manque à la notion acquise [2]. L'âme veut connaître les idées dans leur vérité parfaite et ce désir n'est pas vain, μὴ μάτην ἐστὶν ἡ ἔφεσις ; ce désir n'existe que précisément parce qu'elle a en elle les idées; car ce sont ces idées qu'elle veut connaître [3]. De l'égalité sensible, que ne détruisent pas, par exemple, dans un tas de sable, l'addition ou la soustraction d'un grain, de cette connaissance sensible, nous passons à l'égalité absolue, ἐπὶ τὸ ἁπλῶς ἴσον ; mais nous ajoutons là quelque chose, puisque l'égal dans les choses sensibles n'est pas véritablement égal [4].

Il est ainsi prouvé qu'il y a des idées et que notre âme les contient ou en contient les images [5]. Les idées sont organisées

[1] Olymp., *in Phædon.*, p. 57. ἐπεὶ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν μετέβαινε καὶ τὸ λεῖπον προσετίθει μὴ ἔχουσα εἴδη.

[2] Olymp., *in Phædon.*, p. 57. ἄλλως τε εἰ ἐφίεται γνῶναι τὰ ἀκριβῆ εἴδη ἡ ψυχὴ καὶ μὴ μάτην ἐστὶν ἡ ἔφεσις, δῆλον, ὅτι διὰ τὰ ἐν αὐτῇ εἴδη ἐστὶν ἡ ἔφεσις.

[3] Olymp., *id.*, p. 56. L'argument est des plus obscurs, et il y a certainement une lacune dans la démonstration. Olympiodore semble dire que les notions de grandeurs égales, dans la réalité, sont toujours imparfaites, tandis que l'idée de l'égalité de grandeur reste toujours la même, ἴσα μένει.

[4] Olymp., *in Phæd.*, p. 57. ἀπὸ τοῦ τῇδε ἴσου ἐρχόμεθα ἐπὶ τὸ ἁπλῶς ἴσον... καὶ προετίθεμεν δὲ τὸ λεῖπον, διότι οὐκ ἀκριβὲς τὸ τῇδε ἴσον.

[5] Olympiodore distingue τὰ εἴδη de αἱ ἰδέαι, *in Phæd.*, p. 56, l. 13. L'εἶδος semble en effet, le plus souvent dans Platon, désigner l'idée au sens métaphysique, objectif ; l'ἰδέα, l'idée au sens psychologique, subjectif.

en triades, et il y a deux triades d'idées[1] : l'une du bon, du juste, du beau; l'autre de la grandeur, de la santé, de la force. Ces triades ne diffèrent pas l'une de l'autre, quoiqu'on en ait dit, en ce que la première a rapport à l'âme, la seconde au corps; car elles s'étendent toutes deux à tous les êtres, tant spirituels que corporels. Il est évident que toutes les choses participent dela bonté, parce qu'elles ont été créées par un démiurge qui est bon; du juste, parce que chacune, distincte des autres, remplit sa fonction propre, accomplit son devoir dans l'univers, et que c'est là l'œuvre même de la justice[2]; enfin de la beauté, puisque les choses ont entr'elles une certaine association, une certaine unité, et que la beauté a une relation à l'unité[3].

Le bien est une triade composée de trois monades ou unités : la vérité, la beauté, la mesure; cette triade se trouve dans le tout et dans chaque partie du tout, car le bien est le principe éternel de toutes choses : par sa lumière, il en est la vérité; par le désir qu'il excite en tous les êtres, il en est la beauté; par l'harmonie qu'il établit entr'eux, il en est la mesure. En soi il est une unité indivisible; mais chacune des unités dont il est l'unité suprême, l'exprime à sa manière. Il n'en est pas la somme, c'est une unité intégrante[4].

La seconde triade n'a pas exclusivement rapport aux choses corporelles. Même dans les choses intelligibles il y a de la grandeur, sinon une grandeur continue, du moins une grandeur de nombre, une pluralité. Les intelligibles en effet ne sont pas ce qu'est l'un même; tout ce qui est au-dessous de l'un participe de la pluralité et par conséquent de la grandeur. On peut en dire autant de la santé, qui est la proportion harmonieuse dans les éléments constitutifs de chaque

[1] Olympiod,, *in Phædon.*, p. 24 et 25. δύο τριάδας ἰδεῶν ἡμῖν παρατίθεται.

[2] Olymp., *in Phæd.*, p. 25, l. 2. τὸ δὲ διορίζειν τὰ πράγματα (suum cuique tribuere) καὶ ἰδιοπραγεῖν, δικαιοσύνης.

[3] Id., *id.*, p. 25, l. 4. τὸ δὲ κάλλος πρὸς τῇ ἑνώσει.

[4] Olymp., *in Phileb.*, Stallb., p. 284.

chose, et de la force qui consiste à ne pas être dominé par une chose inférieure[1]. Il y a même, dit Olympiodore, une troisième triade d'idées, qu'on trouve dans le *Philèbe*[2] : la triade du désirable, du parfait, du suffisant, ἐφετόν, τέλειον, ἵκανον; le parfait diffère du suffisant, parce que le suffisant est un principe générateur, γονιμόν, et se communique aux autres choses; le parfait est absolu, αὐταρκές, et correspond à la justice; car il remplit sa fonction propre, ἰδιοπραγεῖ; le suffisant correspond au bien et se communique aux autres; le désirable correspond à la beauté[3].

La psychologie morale d'Olympiodore comprend une théorie des plaisirs et une théorie des vertus, conformes à la doctrine platonicienne Théophraste soutient que tous les plaisirs sont vrais et qu'il ne saurait y avoir de plaisirs faux, puisqu'il y aurait alors des plaisirs qui ne seraient pas plaisirs On ne saurait même expliquer la fausseté des plaisirs par la contradiction qui s'y mêle, c'est-à-dire par le mal, l'absence de mesure, l'infinité, en sorte que le plaisir deviendrait vrai, lorsque la raison y applique la règle et la mesure, et reste faux, quand on ne l'y applique pas. Platon l'entend autrement et plus justement. De même que l'opinion est fausse quand elle porte sur ce qui n'est pas, de même le plaisir est faux quand il porte sur ce qui n'est pas réellement agréable; celui qui croit avoir du plaisir quand il n'est en rapport avec rien qui soit agréable est dans le faux.

De plus le plaisir est une impression passive; nulle impression n'est absolue, mais se rapporte à un objet qui en est la cause. Le plaisir est donc relatif à une cause; mais quand il n'y a pas de cause qui le fasse être, d'où vient-il? Il vient nécessairement de l'imagination ou d'une opinion fausse. Il est donc faux lui-même. Enfin la sensation est la condition de tout plaisir et de toute douleur; or il y a des sensations

[1] Olymp., *in Phædon.*, p. 25.
[2] Platon, *Phileb.*, p. 20, d. e.
[3] Olymp., *in Phædon.*, p. 25.

vraies et des sensations fausses; donc il y a de faux plaisirs, comme les faits de conscience l'attestent, par exemple, les plaisirs des rêves du délire, des vaines espérances, l'illusion des fausses opinions[1].

Proclus, dit Olympiodore, a analysé avec autant de profondeur que d'exactitude ce que l'on entend par plaisir : il a fait une distinction entre l'objet agréable en lui-même et l'impression sensible qu'il cause, c'est-à-dire qu'il l'a envisagé dans sa nature objective et dans sa nature subjective : considéré comme une impression sensible, le plaisir est toujours vrai, parce que, comme dit Protagoras, toute sensation est vraie; mais l'objet qui cause une impression sensible agréable, peut, en soi, n'être pas agréable, et le plaisir alors est faux, parce qu'il naît d'une altération des sens, et non des qualités de l'objet[2].

Le vrai plaisir ne consiste pas dans la satisfaction de tous nos désirs et de toutes nos passions. Le vrai plaisir est celui de la raison. Notre être est composé de la raison et de la faculté de jouir. La raison par elle-même n'est pas sans douceur, et il n'y a pas de plaisir sans la raison. Ne rencontrer dans l'activité aucun obstacle, voilà le plaisir, et plus les obstacles diminuent, plus s'accroît le plaisir. L'âme immatérielle, essentiellement active et libre dans son activité, est donc capable de jouir d'un plaisir sans mélange[3]. Si la raison est capable de plaisir, le plaisir en lui-même n'est pas un bien; ce n'est qu'uni à la raison, qu'il devient une chose excellente; car la raison, si elle était privée du plaisir, serait triste. La perfection pour elle est de goûter des plaisirs divins, et le plaisir vraiment divin c'est de découvrir des vérités[4].

Le plus grand bien de l'homme est dans la vertu, qui se

[1] Olymp., *in Phileb.*, ed. Stallb., p. 269.
[2] Olymp., *in Phileb.*, p. 269.
[3] Olymp., *in Gorg.* Πρᾶξις, 12.
[4] Olymp., *in Gorg.* Πρᾶξις, 9.

suffit à elle-même, c'est-à-dire dans la connaissance et la pratique du bien. Ce que l'homme veut toujours, c'est toujours le bien. Le mal est involontaire. Parmi les choses les unes ne sont que but; les autres ne sont que moyen; les autres sont à la fois moyen et but. La cause première n'est que but; car le moyen employé étant inférieur à ce en vue de quoi il est employé, la cause première comme moyen serait inférieure à quelque chose : ce qui est impossible, puisqu'elle ne serait plus première: elle n'est donc pas moyen. Si elle est à la fois moyen et but, il y aura deux causes premières; or ici la dualité ne se conçoit pas; car même en supposant que ces deux causes soient unies, il faudrait mettre au-dessus d'elles ce qui les unit, ce qui détruit l'idée de la cause première. La cause première est donc seulement but. Au contraire la matière est seulement moyen; elle est au dernier degré des choses et n'est employée qu'à raison des formes qu'elle reçoit. Toutes les choses intermédiaires entre la cause première et la matière sont à la fois moyen et but. Ainsi la vie est but par rapport à la matière, et elle n'est que moyen par rapport à l'âme.

Cette triple division s'applique aussi aux actes de l'homme. La lancette et la médecine ne sont que des moyens; la santé est à la fois moyen et but. Le bien n'est que but. Le but général des choses est aussi celui de toutes les démarches de la volonté de l'homme, et le but dernier et premier tout ensemble est le bien. Ce n'est jamais le mal qui est l'objet de notre volonté; seulement comme il y a des biens apparents à côté des biens réels, nous croyons poursuivre les uns quand nous poursuivons seulement les autres.

Le but est l'objet du désir; ce qui est désirable est bon; car nous ne désirons tous que le bien : le but est donc le bien. Le bien, comme l'a dit Aristote, est ce que tous les êtres désirent.

C'est pour cela que l'amitié peut naître entre les hommes; car elle ne peut exister qu'entre des êtres qui ont une mesure

commune, τὰ σύμμετρα. Les êtres sans mesure, τὰ ἄμετρα, ne peuvent ni s'aimer entr'eux ni aimer les êtres soumis à la mesure, τὰ ἔμμετρα. Ce qui ne connaît pas la mesure reste étranger à l'amitié. C'est pourquoi il ne peut y avoir d'amitié entre les méchants[1].

La vertu n'est pas un échange, une balance entre les passions, mais une suppression complète des passions, ou du moins si c'est un échange, ce n'est pas l'échange de certaines passions avec d'autres, ni de plus puissantes avec de plus faibles, ni de plus belles avec de plus laides, ni, comme le veulent les Épicuriens, de plaisirs mesurés, καταστηματικαί, avec des plaisirs immodérés, ni comme le veulent les Stoïciens, de plaisirs conformes à la nature avec des plaisirs contraires à la nature. C'est un échange de la sagesse avec toutes les passions, afin d'acquérir, au lieu des passions, la sagesse, ἡ φρόνησις, qui les juge toutes, qui est propre à la raison, et qui a par nature la puissance comme la volonté de leur commander.

La vertu doit être recherchée pour elle-même et indépendamment des récompenses qui peuvent l'attendre soit dans cette vie soit dans l'autre, et par cela seul qu'elle est conforme à notre nature[2].

La vertu suprême est l'identification ou du moins l'union intime de la raison avec le bien suprême, l'un, Dieu[3].

La vertu est l'état parfait de l'âme[4], puisque le choix et la préférence sont des actes et des manifestations de l'âme. Notre volonté est libre de ses préférences et de ses déterminations; mais plus notre liberté, τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν, est asservie aux dieux, plus grand est le nombre des choses sur lesquelles elle s'exerce; plus elle s'éloigne d'eux pour se ramener à elle-même, plus elle marche à l'asservissement véritable,

[1] Olymp., *in Gorg.* Πρᾶξις, 15.
[2] Olymp., *in Gorg.* Πρᾶξις, 23.
[3] Olymp., *in Phædon.*, p. 89.
[4] Olymp., *in Phæd.*, p. 91. τελειότης γάρ ἐστι τῆς ψυχῆς ἡ ἀρετὴ, καὶ γὰρ ἡ αἵρεσις καὶ ἡ προαίρεσις ψυχῆς ἐνέργειαί τε καὶ προβολαί.

c'est-à-dire là où elle est mue par un autre principe ; car elle se sépare de l'être véritablement libre et se rapproche de l'être essentiellement asservi [1]. L'âme humaine est libre ; le suicide est une infraction à la loi divine ; nous étions donc libres de l'enfreindre [2]. L'âme humaine est libre ; car les dieux nous châtient et nous punissent : or les êtres soumis à une contrainte ne sauraient être frappés par les Dieux [3]. Mais il y a des degrés, ou des espèces dans la vertu.

Le premier degré ou la première espèce de vertus est celle qui comprend les vertus de la nature, φυσικαί, communes aux hommes et aux bêtes, θηρία, et qui viennent de la nature, c'est-à-dire du tempérament [4] ; elles ont pour caractère d'être opposées les unes aux autres, d'appartenir plutôt à l'animal, τοῦ ζώου, ou de naître de la raison quand elle ne rencontre pas d'obstacles dans la mauvaise constitution physique, ou de l'exercice pratiqué dans une vie antérieure.

Au-dessus d'elles s'élève la classe des vertus morales, ἠθικαί, fruit de l'habitude et d'opinions droites : ce sont les vertus d'enfants bien élevés, dont certaines bêtes sont susceptibles, vertus supérieures aux tempéraments physiques et à cause de cela n'étant pas contraires les unes aux autres : elles

[1] Olymp., *in Phædon.*, p. 71, l. 3. τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν ὅσῳ μᾶλλον δουλεύει τοῖς θεοῖς, τοσούτῳ μᾶλλον ἐνεξουσιάζει πλείοσιν... ἅτε τοῦ μὲν κυρίως αὐτεξουσίου ἀφιστάμενον, τῷ δὲ κυρίως ὑπεξουσίῳ πλησιάζον.

[2] Olymp., *id.*, 70, l. 30. εἰ παρὰ γνώμην θεῶν ἐξάγομεν, αὐτοκίνητός ἐστιν ἡμῶν ἡ ψυχή· οἰκεῖα γὰρ ἡ ὁρμή.

[3] Olymp., *in Phædon.*, 70, l. 31. εἰ τιμωροῦνται ἡμᾶς, αὐτοκίνητοί ἐσμεν· ἑτέρωθεν γὰρ ἀναγκαζομένων ἐστὶν ἡ ἐπιτίμησις. M. Cousin, *Fragm. de phil. ancienne*, ed. Didier, p. 420, suppose l'omission de οὐκ, qui ne se trouve dans aucun manuscrit : la négation ne me paraît pas nécessaire. Lorsque l'acte n'est pas libre, s'il est suivi ou accompagné d'une punition, ce n'est pas une punition des dieux ; la punition vient des hommes ou des choses, en un mot d'une cause autre que la justice divine, ἑτέρωθεν. Les dieux s'indignent contre nous et nous châtient ; mais leur indignation se manifeste en ce qu'ils nous retirent leur lumière ; le châtiment qu'ils nous infligent est une seconde providence, c'est-à-dire un acte de bonté à l'égard de l'âme qui a déserté leurs lois. Id., *id.*, p. 70, l. 24. ἡ μὲν (ἀγανάκτησις) ἀνάστολή οὖσα τοῦ οἰκείου φωτός, ἡ δὲ τιμωρία δευτέρα πρόνοια περὶ τὴν ἀποφοιτήσασαν ψυχὴν κολαστική τις.

[4] Olymp., *in Phædon.*, p. 89. συμπερυρμέναι ταῖς κράσεσιν.

appartiennent à la fois à la raison et à la partie irrationnelle de l'âme.

La troisième classe de vertus comprend les vertus politiques, πολιτικαί, qui appartiennent à la raison seule, car elles supposent une connaissance sûre; elles appartiennent à la raison seule, mais en tant que la raison met l'ordre dans la partie irrationnelle de l'âme qu'on doit considérer comme l'organe de la raison : la raison en effet par la sagesse met l'ordre dans la faculté de connaître, par le courage dans la partie irascible, par la tempérance, dans la partie concupiscible, et par la justice, dans le tout de notre âme.

Le caractère propre du courage est de résister aux tentations qui nous abaissent; le propre de la tempérance est de nous en détourner; le propre de la justice est de se conformer avec l'être réel; le propre de la sagesse de distinguer le bien du mal.

Au-dessus des vertus politiques apparaissent les vertus purificatives, καθαρτικαί, qui appartiennent à la raison seule, mais à la raison qui se sépare de toutes les autres facultés pour se concentrer en elle-même, rejette comme inutiles tous les instruments qui servent de moyen d'action aux autres vertus inférieures, renonce à tous les actes qui exigent l'emploi de ces instruments : ce sont les vertus purificatives qui affranchissent l'âme des liens de la génération.

Dans la cinquième classe se montrent les vertus contemplatives, spéculatives, théorétiques, θεωρητικαί, dans lesquelles l'âme s'abandonne elle-même, se porte aux choses qui la précèdent et lui sont supérieures, non seulement par la connaissance mais encore par le désir, ὀρεκτικῶς. L'âme aspire ici à devenir raison au lieu d'âme; or la raison est à la fois connaissance et désir; elles forment le pendant et comme l'antistrophe des vertus politiques[1]; ce que celles-ci sont aux élé-

[1] Olymp., *in Phæd.*, 90. ἀντίστροφοι αὗται ταῖς πολιτικαῖς, ὡς ἐκεῖναι περὶ τὰ χείρω κατὰ λόγον, ἐνεργοῦσαι αὗται περὶ τὰ κρείττω.

ments inférieurs de l'âme, celles-là le sont aux éléments supérieurs.

Enfin une dernière classe des vertus est la classe des vertus exemplaires, παραδειγματικαί ; l'âme ne contemple plus ici la raison : la contemplation suppose une distinction, une séparation de l'objet et du sujet; mais elle se repose dans l'acte qui la fait être raison par participation; car la raison est le paradigme, le modèle idéal de toutes choses; c'est pour cela qu'on les appelle exemplaires, parce qu'elles appartiennent éminemment, προηγουμένως, à la raison.

Mais au-dessus de toutes ces vertus s'élèvent les vertus religieuses, ἱερατικαί, les vertus de sainteté et de piété; elles ont leur fondement, leur hypostase dans l'élément divin de l'âme, et elles balancent à elles seules toutes celles que nous venons d'énumérer et qui appartiennent toutes à l'essence propre de l'âme; car les vertus religieuses sont unifiantes, ἑνικαῖαι γέ ὑπάρχουσαι, parce qu'elles nous unissent à l'un [1].

C'est par cette prééminence donnée aux sentiments religieux qu'Olympiodore caractérise les doctrines d'Iamblique, de Syrianus et de Proclus, qu'il appelle les religieux, οἱ ἱερατικοί, et qu'il oppose au caractère tout scientifique de la philosophie de Porphyre et de Plotin ; Platon concilie ces tendances diverses en appelant le philosophe un Bacchant, c'est-à-dire un homme saisi de l'inspiration divine, ivre de Dieu [2]; car l'homme qui se sépare de la vie phénoménale, réunit en

[1] Olymp , *in Phædon.*, p. 90. Id., *id.*, p. 3, l. 18. Dans la mythologie allégorique d'Olympiodore, Uranus et son règne sont le type exemplaire des vertus théorétiques; la royauté de Kronos, celui des vertus purificatives ; la royauté de Zeus, celui des vertus politiques ; la royauté de Dionysos, le symbole des vertus éthiques et naturelles.

[2] Id., *id.*, 96. ὁ μὲν πρῶτος βάκχος ὁ Διόνυσός ἐστιν. Id., *id.*, p. 3, l. 25. Dionysos est le symbole des vertus morales; car les vertus morales sont diverses et souvent sont en conflit les unes avec les autres. Les Titans dévorent ses chairs : c'est le symbole de la vie morale, qui est division et séparation, à cause du tien et du mien ; il est déchiré par eux, comme l'idée universelle est divisée dans la vie de la génération ; il veille sur le monde de la génération, parce qu'il veille sur la vie et sur la mort.

lui la philosophie et la religion; seulement il faut faire observer qu'en donnant au philosophe le nom de Bacchant, il en rehausse la dignité, comme lorsqu'il appelle Dieu la raison, et lumière ineffable la vérité manifestée par la parole[1]. Pour Olympiodore la philosophie se confond ainsi avec la religion.

Depuis les règnes de Constantin (emp. 306 à 337[2]) et de Constance, qui établirent le christianisme comme la religion officielle de l'empire, avaient commencé les persécutions contre les partisans de l'ancien régime, des anciennes mœurs et des anciennes croyances. Les empereurs, tantôt pour satisfaire des vengeances personnelles de leurs nouveaux favoris, tantôt pour suffire aux frais nécessités par la construction des églises et à l'entretien du culte, avaient confisqué les revenus et les propriétés des temples et saisi les fonds des caisses destinés aux jeux et aux concours musicaux[3]. Olympiodore constate que ces confiscations multipliées n'avaient pas empêché l'école platonicienne de continuer son œuvre d'enseignement, soutenue par la gratuité des cours, instituée par Platon, et qui était devenue une tradition dans son école[4].

[1] Olymp., *in Phædon.*, 97. οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν... οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν ὡς... οἱ ἱερατικοὶ πάντες· ὁ δὲ Πλάτων τὰς ἑκατέρωθεν συνηγορίας ἐννοήσας πολλὰς οὔσας εἰς μίαν αὐτὰς συνήγαγεν ἀλήθειαν, τὸν φιλόσοφον βάκχον ὀνομάζων... τῷ βάκχῳ σεμνύνων τὸν φιλόσοφον, ὡς θεῷ τὸν νοῦν, ἢ τῷ ἀποῤῥήτῳ φωτὶ τὸ ῥητόν. Id., *id.*, 69, l. 27. ἀνέλιξίς ἐστι τοῦ ἀποῤῥήτου λόγου ὁ ῥητός, ὡς τὸ πλῆθος τῆς οἰκείας μονάδος.

[2] Constantin, en 324, fit fermer les écoles d'Alexandrie et de Rome. Celle d'Alexandrie fut rétablie par Julien au Muséum, et semble avoir duré quelque temps même après l'édit de 529, malgré le pillage du Sérapéum, sous Théodose I, en 390, et le massacre d'Hypatie, sous Théodose II, en 415, car nous voyons Olympiodore y professer encore, postérieurement à l'exil de Damascius.

[3] Conf. Libanius, ὑπὲρ τῶν ἱερῶν, ed. Reiske, t. II, p. 170. Sozom., *Hist. Eccl.*, l. V, cap. 5, p. 172, ed. Turin. Jac. Godefroy, *ad Cod. Theodosian.*, XI, tit. XX, t. IV, p. 249.

[4] Olymp., *in Alcib.*, V^e leçon, p. 141, ed. Creuzer, t. II des *Initia phil. plat.*, μεχρὶ τοῦ παρόντος σώζονται τὰ διαδοχικὰ καὶ ταῦτα πολλῶν δημεύσεων γινομένων.

Les établissements soitpublics, soit municipaux, d'enseignement supérieur, c'est-à-dire philosophique, qui comprenait toute la haute culture, se virent supprimer leurs moyens d'existence, puisqu'on supprimait les traitements et les honoraires des professeurs[1]. Justinien, pressé par de grands besoins d'argent et entraîné par le fanatisme religieux, se signala dans cette entreprise. Déjà en 528 avait eu lieu une violente persécution contre les fidèles de l'hellénisme; beaucoup avaient été proscrits; plusieurs mis à mort : Macédonius, Asclépiodotus, Phocas, Thomas. La terreur régnait à Athènes. L'empereur avait ordonné qu'aucune des personnes professant l'hellénisme ne serait désormais revêtue d'une magistrature ou d'un emploi officiel quelconque[2]. Enfin en 529, sous le consulat de Décius, parut un décret impérial par lequel il était interdit d'enseigner à Athènes la philosophie et d'expliquer en les commentant les lois[3].

On peut au premier abord s'étonner que le prince qui publia le Code, le Digeste, les Institutes et les Novelles, c'est-à-dire qui recueillit et codifia toutes les lois et toutes les constitutions antérieures et publia les écrits des jurisconsultes, qui, par l'interprétation de ces lois, avaient fondé le droit lui-même, on peut s'étonner que Justinien ait compris dans une même condamnation la science du droit et la science philosophique. Au fond cette double mesure était dans la lo-

[1] Zonaras, *Annal.*, XIV, 6, p. 63, ed. Paris : « Justinien ἀπείρων χρημάτων δεόμενος, τὰς τυπωθείσας ἀνέκαθεν ἐν ἑκάστῃ τῶν πόλεων δίδοσθαι σιτήσεις τοῖς ἐν αὐταῖς διδασκάλοις τῶν λογικῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν... ἐξέκοψε, καὶ οὕτω τῶν ἐν ταῖς πόλεσι διδασκαλείων ἐσχολακότων, ἀγροικία τῶν ἐν αὐτοῖς κατεκράτησε. Stipendia liberalium artium magistris olim constituta in omnibus urbibus sustulit, quarum cives, vacantibus litterarum ludis, rusticitas invasit ». C'étaient pourtant les écoles où avaient été élevés S. Basile et S. Grégoire, qui avaient été à Athènes les élèves d'Himérius et de Proærésius, et à Antioche de Libanius.

[2] J. Malala, *Chronogr.*, XVIII, p. 184, Oxf. ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ διωγμὸς γέγονεν Ἑλλήνων μέγας καὶ πολλοὶ ἐδημεύθησαν, ἐν οἷς ἐτελετεύτησαν.

[3] J. Malala, *Chronogr.*, p. 187. ἐπὶ δὲ τῆς ὑπατείας τοῦ αὐτοῦ Δεκίου, ὁ αὐτὸς βασιλεὺς θεσπίσας πρόσταξιν ἐπέμψεν, ἐν Ἀθήναις κελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν μήτε νόμιμα ἐξηγεῖσθαι.

gique des choses nouvelles, et un instinct politique sûr, soit personnel, soit de ceux qui l'inspiraient, avait guidé sa décision, qui n'en est pas pour cela moins inique et moins odieuse. Il n'est pas possible de fonder systématiquement la science du droit sans faire appel aux notions philosophiques de la justice et de la liberté, sans faire appel à la raison ; car le droit n'est, suivant la maxime romaine, que la raison écrite. La proscription, sous peine d'être inutile, devait frapper à la fois l'une et l'autre, le droit comme la philosophie, ces deux manifestations de la libre raison humaine; il fallait qu'elles disparussent ensemble, et elles disparurent toutes deux en effet, dans la mesure où la violence et la tyrannie peuvent supprimer ces choses sacrées et immortelles.

Damascius était à ce moment scholarque de l'école platonicienne d'Athènes; il y avait pour collègues et collaborateurs, Priscien de Lydie et Simplicius, ses élèves, et d'autres encore. Quelle attitude devaient-ils prendre? Probablement ils continuèrent leurs travaux écrits et peut-être même enseignèrent-ils à quelques disciples fervents une science que la persécution rendait plus chère, et que le secret même et le péril rendaient plus attrayante. Mais sans doute fatigués de cette situation humiliée, sans cesse menacés d'être dénoncés comme criminels d'État, inquiets pour leur fortune, leur liberté et leur vie, ils se résolurent à émigrer. La réputation de Chosroès Nou Schirwan, roi de Perse, était alors répandue dans tout l'Orient grec ; il passait pour un prince généreux, libéral, ami et protecteur des sciences, des lettres et de la philosophie[1].

Ces martyrs de la pensée, comme les appelle J. Quicherat, crurent trouver auprès de lui la sécurité pour leurs personnes, la liberté pour leur pensée et leur parole, et ils se rendirent en Perse vers l'an 531 ou 532. C'est Agathias

[1] Dissertation insérée dans le t. IV de la III[e] série, 1853, p. 248, sqq. de la Bibliothèque de l'École des Chartes, et reproduite à la suite du *Plotin* de Didot, p. 549.

qui nous a transmis le souvenir de cet événement dans son histoire du règne de Justinien [1], à la date de l'année 534. Peu de temps avant cette année, dit-il, Damascius de Syrie, Simplicius de Cilicie, Eulamius de Phrygie, Priscianus de Lydie, Hermias, Diogène de Phénicie et Isidore de Gaza, qui étaient la fleur des philosophes de leur temps [2], inquiets de la prédominance, chez les Romains [3], des croyances nouvelles, persuadés par tous les contes qui étaient partout répandus [4] que la monarchie des Perses était plus juste, plus sage, plus conforme à l'idéal platonicien, parce qu'elle avait concilié les principes de la royauté et les principes de la philosophie [5] et qne les peuples y étaient plus soumis à l'ordre, se voyant d'ailleurs, parce qu'ils n'avaient pas adopté la religion nouvelle, exclus par les lois de toutes les magistratures et de toutes les fonctions politiques et administratives, se rendirent en Perse où ils comptaient trouver des mœurs différentes et parfaites, et où ils avaient le projet de vivre désormais. Mais ils ne tardèrent pas à reconnaître leur erreur, à perdre leurs illusions et à regretter leur résolution : ils trouvèrent, dit Agathias, chez les grands, la dissolution et la violence, le vol et le brigandage, l'oppression des petits, et, malgré la polygamie, partout l'adultère. Le roi leur parut, malgré ses prétentions à la philosophie, ne rien entendre aux questions un peu profondes, ne pas partager leurs doctrines et en avoir même de très différentes [6]. Ils éprouvèrent alors

[1] Agathias, *Hist.*, II, 30 et 31.

[2] τὸ ἄκρον ἄωτον, κατὰ τὴν ποίησιν, τῶν ἐν τῷ καθ'ἡμᾶς χρόνῳ φιλοσοφησάντων.

[3] Le gouvernement établi à Bysance est toujours pour les Hellènes le gouvernement des Romains.

[4] Agathias, *Hist.*, l.l. τοῖς ὑπὸ πολλῶν περιᾳδομένοις ἀναπεπεισμένοις.

[5] Agathias, *Hist.*, II, 30. φιλοσοφίας τε καὶ βασιλείας εἰς ταὐτὸ ξυνελθούσης. Dans le livre des *Mystères des Égyptiens* (VII, 4, 5), nous avons déjà vu soutenir cette opinion que les Orientaux étaient plus fixes dans leurs opinions, dans leurs coutumes et dans leur vie, et que l'Orient était le séjour premier et comme la terre promise de l'antique sagesse.

[6] M. Jules Quicherat relève l'erreur de quelques jugements d'Agathias sur les sentiments qu'il prête aux philosophes grecs, et sur

le vif désir et témoignèrent leur résolution de retourner au plus vite dans leur patrie, dùssent-ils y trouver la mort. Chosroës, qui les avait pris en amitié, voulut les retenir et leur offrit mille avantages; mais il céda à leurs instances et les laissa partir, en leur rendant un dernier et signalé service. Il profita d'une paix conclue entre lui et les Romains en 533 pour faire insérer dans un article du traité que les Grecs qui s'étaient réfugiés dans son royaume seraient, en rentrant dans leur pays, libres d'y vivre désormais selon leurs propres coutumes, sans être inquiétés ni persécutés, et qu'ils ne seraient obligés ni de professer d'autres sentiments que ceux qu'ils trouvaient bons, ni d'abandonner les croyances de leurs ancêtres[1].

Ce retour eut lieu en 533 ou 534[2]. Les exilés semblent avoir

l'opinion qu'il se serait faite du caractère du roi. Tous ces personnages qui étaient des Orientaux ne pouvaient ignorer les mœurs orientales, et le roi de Perse était réellement, des témoignages certains le prouvent, un prince très cultivé et qui porta la connaissance et l'amour des lettres à un point étonnant pour la nation à laquelle il appartenait.

[1] Agath., *Hist.*, II, 31.

[2] Chosroès avait profité de leur séjour pour faire traduire tous les ouvrages de Platon et d'Aristote, même les plus transcendants. Agathias, en relatant ce fait, raille ces traductions qui, dans une langue barbare et inculte, ne pouvaient rendre la profondeur et la noblesse des pensées, ni même la parfaite convenance et l'admirable appropriation du style aux idées dans les originaux. Agathias, *Hist.*, II p. 66, ed. Paris : Πῶς μὲν γοῦν οἷον τε ἦν ἀκραιφνὲς ἐκεῖνο τῶν παλαιῶν ὀνομάτων καὶ ἐλευθέριον, καὶ πρός γε τῇ τῶν πραγμάτων φύσει πρόσφορόν τε καὶ ἐπικαιρότατον, ἀγρίᾳ τινὶ γλώττῃ καὶ ἀμουσοτάτῳ ἀποσωθῆναι. Mais que ce soit en pehlvi ou en syriaque que ces traductions aient été faites, il n'est pas du tout prouvé qu'elles fûssent aussi grossières que le dit Agathias, et plus grossières que les premières traductions latines qui nous sont parvenues des écrivains grecs. On peut s'en assurer en lisant la traduction latine des *Solutiones* de Priscien, qui date du IXe siècle. M. Quicherat attribue la version latine de Priscien comme celle du faux Denys l'Aréopagite, *De Cœlesti Hierarchia*, à Jean Scott Erigène, dont l'ouvrage sur la *Prédestination* précède dans le manuscrit latin les *Solutiones* de Priscien. L'original grec des *Solutiones* avait été envoyé, en même temps que celui de la *Hiérarchie céleste*, en cadeau par l'empereur Michel à Louis le Débonnaire. D'ailleurs le syriaque fut probablement la langue dont se servirent les traducteurs, et c'est une langue savante et très travaillée qui n'est en aucune façon réfractaire à l'expression des idées philosophiques, comme l'a montré M. E. Renan (dans sa thèse : *De Philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852), qui cite

joui de la liberté de vie et de conscience que leur avait assurée un roi à demi barbare. Ils continuèrent ou reprirent leurs travaux d'exégèse. Damascius mourut dans son pays ; c'est après sa mort que Simplicius écrivit son grand ouvrage sur la *Physique* d'Aristote, qui avait été précédé du commentaire sur le traité *du Ciel* et fut suivi des scholies sur *les Catégories*. Olympiodore est le dernier des néoplatoniciens qui ait professé l'hellénisme; mais il n'est pas le dernier néoplatonicien. La Chaîne d'or[1], quoiqu'en dise Asclépius, ne s'arrête pas encore, mais ce sont des chrétiens qui en forment les derniers anneaux. Jean le grammairien, surnommé Philopon, d'Alexandrie, théologien chrétien de la première moitié du vie siècle, disciple d'Ammonius, fils d'Hermias, est un commentateur néoplatonicien d'Aristote[2]. Enfin le

ailleurs (*Journal Asiatique*, avril 1852) un abrégé de la *Logique* d'Aristote écrit en syriaque par un Nestorien appelé Paul le Perse, et qui existe en manuscrit au British Museum. Mais ces traductions fûssent-elles écrites en pehlvi, elles n'auraient pas perdu pour cela leur valeur. M. Renan communiquait à M. Jules Quicherat, à qui j'emprunte ces renseignements, un dictionnaire biographique arabe du xe siècle, qui constate qu'avant l'Islamisme, les Persans possédaient dans leur langue, c'est-à-dire en pehlvi, des traductions de plusieurs ouvrages grecs de médecine et de logique. Déjà les Nestoriens, comme hérétiques, avaient fondé à Édesse, plus tard à Nisibis, une école de philosophie. Les membres de cette école, fermée par l'ordre de l'empereur Zénon, précisément à cause de la doctrine déclarée hérétique qui y prévalait, s'enfuirent en Perse et y répandirent, avec leurs doctrines théologiques, leurs idées philosophiques. De ces débris dispersés se formèrent les écoles de Nisibis et de Gandisapora (*Academia Hippocratea*), où les Arabes s'initièrent à la philosophie et à la médecine. L'on y étudiait les livres d'Aristote, qu'étudiaient de leur côté, à Résaïna et à Kinnesrin, en Syrie, les monophysites ou Jacobites de Syrie. Sergius, évêque de Résaïna, traduit en syriaque les ouvrages d'Aristote. Il existe de lui, au British Museum (Renan, *De Phil. perip. ap. Syros.*, p. 25) : 1. *Logices tractatus;* 2. *Liber de causis universi juxta mentem Aristotelis*, outre l'abrégé de la *Logique* et d'autres ouvrages encore. Jacob d'Édesse traduit également des ouvrages de philosophie de grec en syriaque, et entr'autres les *Catégories* qui existent encore en manuscrit. C'est dans ces écoles que fut recueillie la philosophie et qu'elle fut transmise aux Arabes, dont l'empruntèrent les Juifs, par l'intermédiaire desquels elle fut réintroduite dans l'Occident latin.

[1] Damascius (ap. Phot., *Bibl. Græc.*, 346, a. 17) l'appelle la *Chaîne d'Hermès*, Σειρὰ ἑρμαϊκή ou ἡ Πλάτωνος χρυσῆ τῷ ὄντι σειρά.

[2] Les ouvrages de Philopon, qui furent écrits entre les années 500 et 570 d'Alexandrie, sont exclusivement des commentaires :

1. Sur les livres : *De Generatione et Interitu*, Ald., Venise, 1527.
2. *In Analytic. Posterior.*, Ald., Venise, 1534.

moine Jean Damascène, qui vit au VIIIe siècle, cherche à l'aide de la métaphysique et de la logique d'Aristote à faire entrer les dogmes de l'Église chrétienne, ramenés à une forme systématique, dans les principes de la philosophie péripatéticienne et platonicienne, alors confondues. Mais déjà la philosophie n'est plus qu'un instrument au service, une servante de la théologie révélée[1], qu'il regarde comme un ensemble complet de vérités parfaitement certaines, qu'il n'y a lieu ni de modifier ni de développer, mais de formuler et de disposer dans un ordre plus systématique et plus philosophique.

Ce sont là les dernières étincelles, les derniers reflets de cette grande lumière qu'avait jetée dans le monde le génie de la Grèce. Le moyen-âge approche, on peut dire qu'il a commencé. L'esprit humain entre dans le long silence et dans la profonde nuit, et l'on entend à peine quelque temps encore le bruit bientôt étouffé des conflits des sectes et des révoltes des hérésies.

3. *Contra Proclum de Mund. Æternitate*, Trincavelli, Venise, 1535.
4. *In Primos IV libros Arist. de Nat. Auscultatione*, Trincavelli, Venise, 1535.
5. *In Arist. libros de Anima*, Trincavelli, Venise, 1535.
6. *In Ar. Anal. Priora*, Trincavelli, Venise, 1536.
7. *In Prim. Meteorolog. Ar. Libros*, Ald. Venise, 1551.
8. *In Arist. Metaph.*, traduits en latin par Patrizzi, Ferrar., 1583.
9. *In Nicomachi Arithm.*, Hoche, Leipsig, 1864.
10. *In Physic.*, ed. Vitell., Berlin, 1888.

[1] Jean Damascène, dans son livre intitulé : *Source de la connaissance*, Dialog. I, 1. « La philosophie ancienne ne doit pas être négligée ni rejetée ; car tout ouvrier a besoin d'un instrument, et la reine des sciences, la théologie, a besoin d'une servante : c'est la philosophie. »

CHAPITRE SEPTIÈME

CONCLUSION

Arrivés au terme de cette longue histoire de la psychologie[1] chez les Grecs, il nous reste à nous demander à quels résultats durables et acquis à la science ont abouti tant et de si puissants efforts du plus beau génie philosophique que le monde ait jamais connu. Il semble, au premier abord, que pour résoudre et même simplement pour poser cette question, il faille avoir pris parti : mais cela n'est pas nécessaire, et pour ceux même qui pensent aujourd'hui que s'il y a des phénomènes psychiques, il n'y a pas de substance ou de force dont ils soient les phénomènes, ou que ces faits ne sont que les fonctions et les mouvements mécaniques d'une substance matérielle, le sang, les nerfs ou le cerveau, pour ceux-là

[1] J'ai dit avec beaucoup d'autres que ce mot, malgré sa physionomie si parfaitement grecque, était d'origine relativement moderne, et avait été employé pour la première fois par l'allemand R. Gockel, de la fin du XVIe siècle ; en fait, nul ne l'avait encore signalé dans aucun auteur, et Henri Etienne ne le donne pas dans son dictionnaire. Nous nous étions tous trompés. Je l'ai rencontré dans un manuscrit du commentaire de Proclus sur le *Parménide* (t. VI, p. 81, de l'édition de Cousin, et p. 862 de l'édition de Stallbaum), qui, au lieu de la leçon ordinaire et acceptée : ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ψυχογονίας, donne τῆς ψυχολογίας. Ce manuscrit coté 1836 et désigné par Cousin par la lettre B, est plus récent, suivant l'éditeur français, que le Ms. 1810, le meilleur de tous; mais il n'en a pas moins, avec ses défauts, des qualités que reconnaît Cousin en ces termes : pluribus quidem vitiis laborat, idem tamen multis medelam affert. Deux hypothèses sont possibles, mais dans l'une comme dans l'autre, il est évident que le mot est grec d'origine comme d'apparence. Si la leçon τῆς ψυχολογίας est la vraie, il a été employé par Proclus, qui, assurément, connaissait sa langue ; si la leçon

même qui nient qu'il y ait une science de l'âme, parce qu'il n'y a pas d'âme, ils n'ont pas le droit de dire que la spéculation et l'observation psychologiques chez les Grecs ont abouti à des résultats nuls[1]. Car leurs philosophes fournissent encore à toutes les écoles et à tous les systèmes le plus grand nombre et les plus puissants de leurs arguments.

La philosophie de l'âme, comme ils l'appelaient, a parcouru les points les plus opposés du cercle où se meut la pensée, depuis le scepticisme le plus profond, le matérialisme le plus tranché, l'idéalisme et l'intellectualisme le plus absolu. L'âme est tantôt un corps, tantôt une fonction du corps, tantôt une substance propre et même une idée : malgré ces solutions si variées, si différentes et même contradictoires, y a-t-il lieu de conclure à une même direction générale dans son ensemble, une dans sa fin, malgré les inflexions diverses et les ondulations que l'idée de l'âme a pu prendre dans le cours de son histoire, et qu'on puisse considérer comme le caractère général de la psychologie des Grecs ? Il semble que l'affirmative résulte des faits que nous avons exposés, et dans l'exposé desquels on ne m'a guère reproché qu'un excès d'impartialité et d'impersonnalité, qui n'était en aucune manière l'effet d'une indifférence systématique.

La psychologie des Grecs est au fond spiritualiste : non-

τῆς ψυχογονίας, que Cousin préfère, et je crois avec raison, est celle du texte même de Proclus, le mot a été employé par le copiste grec du manuscrit, et à quelqu'époque qu'on le fasse descendre, il sera toujours antérieur à l'ouvrage de Gockel, qui est de 1590. Ce sera donc un de ces ἅπαξ λεγόμενα dont il y a d'assez nombreux exemples dans les écrivains grecs. Il ne faut pas trop s'en étonner, si l'on réfléchit à l'immense quantité d'ouvrages de cette littérature qui sont perdus, et on s'en étonnera moins encore en ce qui concerne le mot psychologie. Les philosophes grecs ont eu toujours une sorte de répulsion pour les termes techniques, qui sentent le pédantisme scientifique ; ils aimaient mieux dire περὶ φύσεως que de dire : physique ; περὶ θεῶν, que de dire : théologie ; περὶ τοῦ ὄντος, que de dire : ontologie, bien que ces termes se retrouvent parfois dans leurs écrits ; qu'ils aient préféré dire περὶ ψυχῆς plutôt que *psychologie*, cela ne prouve pas que ce dernier mot n'existât pas dans leur langue, où nous le rencontrons en fait sous la plume d'un grec du XIIe ou du XIIIe siècle.

[1] Lange, *Hist. du Matérialisme*, trad. fr., t. II, p. 402. « Nous craignons bien qu'il ne reste pas grand'chose de toute cette prétendue science ».

seulement elle pose l'existence d'une substance séparée de la matière par toutes ses propriétés, mais elle est tout près de croire que cette substance ou cette force est la seule force et la seule substance réelle. L'esprit est le type de toute réalité, la réalité même, si l'on peut dire, dans son idéalité. Les formes sont les choses, et si les formes sont contenues dans l'esprit, sont l'esprit, n'est-on pas assuré d'y découvrir les choses, ou ce qui revient au même, les raisons des choses? Sans doute les Épicuriens nient ces conséquences, mais les Épicuriens sont pour ainsi dire rejetés du chœur sacré des philosophes, et même par la conscience grecque, ce qui est une injustice; car seuls ils maintiennent essentiellement à l'âme humaine un attribut sans lequel elle se distinguerait à peine de la matière : la liberté. La philosophie est pour les Grecs surtout une psychologie; les problèmes de l'âme sont ceux qui leur paraissent les plus dignes d'être étudiés et les plus importants à résoudre; l'âme, c'est l'homme même, et l'homme est sinon l'unique, du moins nécessairement le plus intéressant objet de la curiosité scientifique et de l'observation morale de l'homme. La psychologie est la source de toute métaphysique, dit Damascius [1]. Bien plus, la physique elle-même est une sorte de théologie, parce que les choses engendrées par la nature sont aussi produites par les dieux et ont par là un fond d'existence divine [2]. Or la théologie n'est qu'une sorte de psychologie; ce n'est qu'en pénétrant en elle-même et en se connaissant elle-même que l'âme trouve Dieu [3].

A cet égard on peut dire que la philosophie de Plotin et de ses successeurs résume, absorbe et représente toutes les conceptions psychologiques des Grecs qu'elle concilie. C'est non-seulement la fin, mais la conclusion de cette longue succession de doctrines et de systèmes dont l'en-

[1] Damasc., *de Princip.*, § 273, t. II, p. 143, Ru.
[2] Procl., *in Tim.*, p. 67, a.
[3] Procl., *in Tim.*, p. 267, f.

semble constitue le mouvement philosophique en Grèce. C'est par l'étude de l'âme qu'ils arrivent à concevoir Dieu, qui est l'être que désire toute âme humaine, l'objet, le but et la cause de l'infinité de ses aspirations les plus pures, les plus hautes, les plus indestructibles. C'est dans la raison et dans l'âme humaines, qui ne s'expliquent pas par elles-mêmes, qu'ils découvrent la trace, le rayon affaibli de lumière, la source et le principe de toutes choses et d'elles-mêmes. Le monde divin se révèle à l'âme dans l'âme même qui le contient et qui s'y retrouve.

Pour apprécier complètement ce qu'a fait la philosophie grecque pour la science de l'âme, qu'elle crée et je serais prêt à dire qu'elle achève, il serait intéressant de savoir en quel état de développement et de précision les Grecs ont reçue cette notion, de qui ils l'ont reçue, si toutefois ils ne l'ont pas tirée eux-mêmes de leur seule conscience. La doivent-ils aux Hébreux? Cela est peu vraisemblable : d'abord la composition, la rédaction du moins des plus anciens livres de la Bible, c'est-à-dire du Pentateuque, ne remonte pas au-delà du temps de David et de Salomon[1]; or cette époque est tout au plus contemporaine des poèmes d'Homère où nous trouvons déjà l'idée de l'âme assez développée, analysée, presqu'organisée en ses parties essentielles, tandis que la Genèse ne nous la présente que dans sa fonction de respiration, comme un souffle de vie[2], et cette idée tient une très petite place dans tous les livres de l'Ancien Testament.

La notion d'immortalité ou du moins de survivance est tellement liée à celle de l'essence de l'âme qu'on peut dire que si les Grecs ont emprunté d'un autre peuple la croyance à l'immortalité, c'est à ce peuple aussi qu'ils auront dû la

[1] W. Gesenius, *Hebraeisch. Grammat.*, p. 3 : « Keines der uns erhaltenen schrifstellerischen Producte in seiner gegenwartigen Gestalt, ueber das Davidische und Salomonische Zeitalter hinaufgehen sollte ».
[2] *Gen.*, 2, 7. « Et il (Dieu) souffla dans sa bouche un souffle de vie, et l'homme fut un animal vivant. »

croyance à l'âme même. Or Hérodote[1], en nous apprenant que les Grecs ont partagé avec les Égyptiens cette doctrine de l'immortalité et de la métempsychose, les uns plus tôt, les autres plus tard, ajoute qu'elle leur était propre, ὡς ἰδίῳ ἑωϋτων ἐόντι, et en termes obscurs il paraît indiquer qu'elle fut enseignée dans les mystères orphiques : si la croyance à l'immortalité et à la migration des âmes était une doctrine propre aux Grecs, on peut affirmer que la notion de l'âme l'était également[2].

Il est plus vraisemblable que les Hellènes l'ont apportée avec eux comme un héritage des anciens de leur race, des peuples qui leur ont donné les racines de leur langue, les principes de formation de leurs mots et les lois des formes grammaticales, leurs caractères physiologiques et psychologiques et les premiers linéaments de la vie intellectuelle, religieuse et morale. Le mot ψυχή se rattache à la racine sanskrite *spu*, *sphu*, qui signifie souffle[3]; le mot θυμός à la racine sanskrite *dhu*, qui signifie mouvement rapide, fumée, bouillonnement[4], tandis que le mot μένος se rattache à la racine sanskrite *man*, qui signifie dans son sens dérivé intellectuel, penser, connaître, désirer, et dans son sens primitif, rester en repos, μονή, le moment de l'esprit où la pensée est considérée comme un repos, en opposition à celui où elle est considérée comme une agitation ou un mouvement[5].

[1] II, 123.

[2] Il est vrai que Zeller entend et qu'on peut entendre autrement le passage : τούτῳ δὴ λόγῳ εἰσὶ οἵ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωϋτῶν ἐόντι. Ce dernier membre de phrase peut signifier : comme si cette doctrine leur était propre, tandis que ce sont les Égyptiens qui l'ont trouvée et proclamée les premiers, πρῶτον δὲ καὶ τοῦτον τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσὶ οἱ εἰπόντες. Quelque sens qu'on adopte, il ressort clairement du passage que ceux des Grecs qui ont adopté la croyance à l'immortalité étaient persuadés qu'elle leur était propre.

[3] G. Curtius, *Grundz. d. Griech. Etymol.*, n. 652, p. 447 et p. 632. Cette racine forme également ψύχω, ψῦχος, ψυχρός, et en latin *spiritus*.

[4] G. Curtius, *Grundz. d. Griech. Etymol.*, p. 233 et 234. Platon, *Cratyl.*, 419. θυμὸς ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς.

[5] Christ (*Griech. Lautlehre*, p. 186) a voulu rattacher également le mot homérique φρένες à la Racine skr. *pra-vad*, prédire ; mais G. Cur-

Si les Grecs doivent l'idée de l'âme aux ancêtres de leur race et de la nôtre, au-delà desquels il est inutile de rechercher les origines primitives de leurs notions premières et de leur premier langage, il faut conclure qu'elle fait partie de ce premier système de notions que l'homme s'est instinctivement formées, et qui constituent le premier contenu et le premier développement de son esprit.

Comment s'est-elle formée? il est clair qu'on est réduit sur ce point à de pures conjectures; cependant le nombre des hypothèses qu'on peut imaginer est assez restreint pour qu'on puisse en assigner une comme plus proche et très proche de la vérité.

Sans doute la genèse de l'idée de l'âme peut être rattachée à l'idée de l'être, comme l'espèce se rattache au genre qu'elle divise et qui la contient. Mais si l'âme est un être, elle ne se manifeste à nous que comme un être qui vit : or la première conscience de la vie naît-elle simultanément aux fonctions mêmes de la vie? Il est permis de croire qu'il n'en est rien. La vie et la conscience de la vie sont deux choses différentes, et il semble même, comme l'a observé très finement Plotin, que ce retour de l'être vivant sur lui-même pour s'attester qu'il vit diminue la plénitude et l'intensité de sa vie même, tandis que la plénitude et l'intensité de la vie absorbent l'activité de l'âme et ne laissent qu'une faible place à la conscience. Il semble plutôt que cette conscience de la vie a dû être pour la première fois éveillée par les phénomènes de la mort, son contraire. Olympiodore, nous l'avons vu, l'avait remarqué. « En voyant le corps de l'être organisé se mouvoir quand l'être est vivant et ne se mouvoir plus quand il est mort, l'homme est naturellement

tius remarque que le mot φράζω, dans Homère, ne signifie pas encore dire, mais simplement montrer, indiquer, comme l'enseigne déjà Aristarque (Lehrs, *de Arist. stud. Homer.*, p. 55, 93). La signification essentielle serait donc : exprimer clairement, ce qui implique une conception claire, à la fois le λόγος, la parole intérieure, et le λόγος la parole extérieure.

provoqué à soupçonner qu'une puissance invisible était la cause de ses mouvements[1]. » La mort a des caractères si frappants, si effrayants qu'elle n'a pas pu laisser l'esprit indifférent, et il est naturel de penser que parmi les premières notions suprasensibles qu'il a dû se former, celle-là a été une des premières. Tant qu'il est vivant, l'homme se laisse aller à la vie et n'a aucune raison de se replier sur lui-même et de se demander quel est le principe de cette vie : il en jouit et c'est tout. Mais lorsqu'il est en présence de la mort, ce spectacle doit suspendre sa propre activité vitale : il voit le corps du mort perdre sa couleur, sa chaleur, son mouvement propre, même la faculté de se tenir debout, la respiration, les battements du cœur, la voix et la parole; il sent s'exhaler cette odeur cadavérique si particulière et si caractéristique, même avant que la décomposition ait commencé d'une façon apparente son horrible ouvrage ; et d'un autre côté il lui a été facile de remarquer que la mort laisse au corps sa forme et son poids, son volume et ses dimensions Tous ces phénomènes d'ordre sensible ne pouvaient manquer de frapper les sens et l'imagination, et de provoquer dans la réflexion naissante la question de savoir ce qui s'était passé. L'homme a dû chercher le pourquoi de ce phénomène étrange de nature sans doute à le troubler, à l'inquiéter et à éveiller en lui l'étonnement et la curiosité. La question venue à l'esprit, la réponse n'était guère douteuse : comment expliquer que ce corps tout à l'heure chaud, qui se mouvoit lui-même et mouvait tous ses membres, qui agissait sur les autres corps, dont les flancs et la poitrine étaient soulevés par le rythme régulier de la respiration, dont les lèvres s'ouvraient et se fermaient d'un mouvement rapide pour émettre des sons, dont les yeux mobiles brillaient d'un si vif éclat, comment expliquer que ce corps ait tout à coup cessé ces fonctions, perdu ces facultés et ces propriétés, si ce n'est par ce qu'il est sorti de lui quel-

[1] V. plus haut, p. 395.

que chose d'invisible, qui était la cause et le principe de ces phénomènes, qui en était séparable puisqu'il s'en est séparé. C'est ce quelque chose mystérieux, invisible, échappant à tous les sens, qu'on a appelé l'âme[1]. La mort est un *décès*, c'est-à-dire un départ : toutes les langues l'attestent.

Quoiqu'il en soit de l'origine de l'idée d'âme, idée commune à toutes les races et à toutes les religions, c'est en Grèce seulement que sur cette notion naïve, instinctive, s'est fondée une science, la science de l'âme ou la psychologie. Elle prend, dans la philosophie, une importance prééminente, parce qu'elle est au fond la science de l'homme, et que, dans la conscience des Grecs, l'homme garde, vis à vis des forces toutes puissantes mais aveugles de la nature qu'il domine, le sentiment de sa supériorité et maintient vis à vis même du divin qui le domine, le sentiment libre et fier de sa dignité et de sa valeur morale, puisqu'en même temps qu'il a conscience d'en dépendre, il a conscience qu'il lui est uni. Ce n'est pas seulement dans l'homme que la philosophie constate l'empire de l'âme. Si Aristote dit : toutes les choses ont une âme, si Plotin ajoute : toute chose est une âme, une vie, et toute vie est pensée, déjà Thalès avait dit : tout est plein des dieux, c'est-à-dire d'une force qui pénètre toute matière et lui donne le mouvement et la vie, et la pierre même a une âme[2]. Les Stoïciens soutiennent sans doute que toute chose est corps, mais ils ajoutent : tout corps est esprit. En somme, pour les Grecs, tout ce qui est est une force, toute force un mouvement, tout mouvement une vie, toute vie une pensée ; toute pensée vivante est une âme.

[1] M. J. Darmesteter (*Ormazd et Ahriman*, *Introduct. au Vendidad*, p. LXX, IV, n. 1) nous donne une autre genèse de l'idée d'âme, tirée de la mort, qui appartient à la religion mazdéenne. L'ancêtre mort est divinisé; il devient ensuite le Férouer dans l'*Avesta*, et enfin l'âme, c'est-à-dire la forme spirituelle de l'être, indépendante de la vie matérielle, antérieure à elle et lui survivant. Dans cette conception, la notion de la divinité serait antérieure à celle de l'âme. Mais d'où viendrait la notion du divin c'est-à-dire d'un vivant spirituel, antérieur et survivant à la vie organique et distinct d'elle?

[2] Arist., *de An.*, I, § 2, p. 405.

Il y a donc une certaine unité dans la succession des conceptions psychologiques des philosophes grecs, et en se plaçant à un point de vue particulier, au point de vue du spiritualisme, on peut dire qu'il y a une sorte de développement progressif de l'idée d'âme; on commence à la concevoir comme un corps d'une essence propre, puis comme quelque chose du corps; puis comme distincte et séparée du corps, puis enfin comme constituant toute la réalité du corps : le corps est l'image de l'âme. Spinoza en renversant la proposition et en disant : l'âme est l'idée de son corps, n'en détruit pas le sens et plutôt la confirme.

Mais la succession des phases et des stades divers que traverse l'idée d'âme pour arriver à cette définition précise, telle que nous la rencontrons dans Platon et dans Plotin, constitue-t-elle un mouvement lié, continu, soumis à une loi de progression interne et nécessaire, en un mot constitue-t-elle une évolution, en entendant par ce mot les effets ou les états successifs et liés d'une force inconnue qui développe toutes les parties d'un organisme vivant et l'amène fatalement de la forme la plus enveloppée et la plus indéterminée où on puisse l'observer, à la perfection de son essence et de son espèce ?

C'est une grosse question, et qui, suivant la solution qu'on lui donne, a des conséquences très différentes sur le mode et la méthode d'exposition à choisir pour l'histoire de la philosophie en général et de la psychologie en particulier[1]. Elle se complique d'une autre qui s'y mêle, qu'on confond avec elle, parce qu'elles ont quelque chose de commun en apparence, quoi qu'en réalité elles soient distinctes. C'est la question de savoir si vraiment la philosophie est, comme on le dit, fille de

[1] Déjà Simplicius (*in Phys.*, 7, r. b. 26) dit que dans son exposition sommaire des doctrines des anciens philosophes sur les principes, il a suivi non l'ordre chronologique dans lequel elles ont été émises, mais le degré d'affinité qu'elles présentent entr'elles : αὕτη μὲν ἡ σύντομος περίληψις τῶν ἱστορημένων περὶ ἀρχῶν οὐκ κατὰ χρόνους ἀναγραφεῖσα, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς δόξης συγγένειαν.

l'histoire, non pas de l'histoire des idées, mais de tous les faits sociaux, politiques, liés eux-mêmes aux conditions physiques et géographiques, au milieu desquels nécessairement elle nait et se développe. Il est curieux de voir avec quelle précision, quelle audace d'affirmation assurée, s'exprime cette conception dans un écrivain allemand, auteur d'une des études les plus distinguées et les plus fortes, en même temps que les plus intéressantes sur la philosophie de Plotin : « Le tour nouveau de la civilisation *exigeait* que l'on en vint à. . La riche variété des idées *devait* être condensée et ramenée à un petit nombre d'oppositions... Il *fallait* que... avant tout l'élément cosmopolitique *devait* prendre la place de l'élément nationaliste... Le monde *devait* prendre la forme d'une série déterminée et hiérarchisée de manifestations divines[1]. » Ainsi ce qui s'est produit devait nécessairement se produire et la science de l'âme comme l'âme elle-même est soumise à la loi d'un développement nécessaire. Je résiste à ce déterminisme absolu dans l'ordre des idées comme dans l'ordre des faits historiques, à cette prétendue loi d'une évolution progressive et nécessaire des choses et des systèmes qui essaient de les expliquer. Je n'ignore pas que cette hypothèse a d'illustres et anciens patrons dans la philosophie même des Grecs : à l'exception des Épicuriens, tous leurs systèmes sont des systèmes évolutionnistes. Plotin, qui, comme tous ses prédécesseurs et plus qu'eux peut-être, vise à la science absolue, affirme que le monde est un sytème universel où tous les phénomènes s'enchaînent nécessairement et où chacun d'eux est déterminé par toute la série des causes antécédentes et supérieures qui le conditionnent. Le principe de l'évolution

[1] Kirchner, *Die Philosophie d. Plotin.*, 1854. Halle, p. 2-5. « Das Universum musste sich zur bestimmten Stufenfolge goettlicher Offenbarungen gestalten ». Comment ne pas se rappeler la thèse, ou l'hypothèse des influences toutes puissantes de la race, du milieu et du moment, par suite desquelles La Fontaine étant né à telle date, en telle province de France, de tels parents, devait nécessairement faire des fables, faire les fables qu'il a faites, et telles qu'il les a faites.

et la loi de la série et de la continuité qui le gouverne et le dirige, ce sont les Grecs qui, les premiers, les ont posés, fondés rationnellement et appliqués.

Mais d'abord on doit remarquer qu'ils appliquent la loi d'évolution aux choses, parce qu'elles ont un principe de mouvement placé au-dehors et au-dessus d'elles, mais qu'ils ne l'ont jamais appliquée à la science ni à la philosophie, produit du mouvement libre mais limité de l'esprit humain[1]. Maintenant si l'on veut comprendre les mouvements de l'esprit dans le mouvement de la vie universelle, et par suite les soumettre à la même loi de développement nécessaire, qui prend tous les caractères d'une loi de la nature, je dirai simplement, en fait, que je ne la vois pas. Tous les historiens en font la remarque : les conceptions philosophiques des Grecs, antérieures à Platon, sont des systèmes isolés, indépendants les uns des autres, sans lien logique entr'eux. J'ajoute qu'au point de vue spéculatif, je ne la conçois pas davantage, dans son action universelle et absolue. Ce déroulement continu et lié de choses causantes et de choses causées, de conditions et de choses conditionnées, quel en est le principe, quel en est le moteur, quelle en est la loi, quelle en est surtout la fin? car sans la connaissance de la fin, qui sera capable d'en déterminer la loi? or qui peut connaître la fin d'un mouvement,

[1] Aussi Proclus avoue avec Iamblique (*in Tim.*, p. 318, c.) qu'il n'est pas possible à la raison de démontrer *comment*, πῶς, les dieux ont produit le corps, *comment* ils y ont créé la vie, *comment* ils ont lié et comme tissé l'un avec l'autre : ce sont là des choses qui nous demeurent inconnues. Que tout a été créé par les dieux, nous l'affirmons hautement en considérant leur bonté et leur puissance ; mais *comment* les choses ont procédé d'eux, cela nous sommes incapables de le connaître ». Plotin lui-même, malgré sa poursuite d'une explication rationnelle, complète et parfaite des choses, reconnaît (*Enn.*, IV, 3, 1), que « même dans les problèmes de l'âme, il y a des questions non résolues et qui sans doute ne peuvent pas l'être. Mais c'est encore un bénéfice pour la science, en essayant de les résoudre, de savoir en quoi consistent ces insolubles difficultés, τοῦτο γοῦν κέρδος ἔχειν εἰδέναι τὸ ἐν τούτοις ἄπορον. » Dubois Raymond : « Le but de toute science pourrait bien être, non de comprendre l'essence des choses, mais de faire comprendre qu'elle est incompréhensible ».

quand ce mouvement n'est pas fini et est peut-être infini? Sans doute on peut dire avec Plotin que le bien auquel tend tout être, tout le système des êtres, est à la fois le principe et la fin des choses, ἅπασι τέλος ἀρχή. Tant qu'on se tient dans ces généralités faciles et d'une grandeur apparente, on peut, on doit reconnaître qu'il y a une force qui meut le monde des phénomènes et le monde des idées. La pensée gouverne le monde, dit Proclus[1]; mais cette force, qu'on a le droit d'affirmer bonne et puissante, est secrète en son action et inconnue; quand on veut en venir aux effets particuliers par lesquelles elle se manifeste, leur sens nous échappe et se dérobe, et nous ne pouvons plus déterminer s'ils se rattachent, oui ou non, à la fin universelle du bien qu'ils poursuivent et comment ils s'y rattachent.

La loi de l'évolution suppose un progrès constant et un renouvellement perpétuel des choses et des idées. L'expérience ne constate clairement ni l'un ni l'autre, si ce n'est dans un ensemble vaste, indéfini et vague. Le moyen-âge constitue-t-il un progrès dans le mouvement général de la civilisation? Qui oserait le dire, et surtout qui pourrait le croire, et si les faits qu'engendre l'évolution ne se succèdent pas dans un ordre toujours croissant de perfection, du moins sont-ils toujours nouveaux? Il serait encore, au moins dans l'ordre des idées, bien difficile de le soutenir. Kant disait qu'en fait de philosophie morale, nous ne sommes guère plus avancés que les anciens. Sommes-nous beaucoup plus avancés en fait de métaphysique et de psychologie? L'histoire se répète. « Que de fois, dit M. Renouvier, la philosophie a parcouru les mêmes chemins sans reconnaître les traces, pourtant bien marquées, des premiers et des plus grands penseurs qui les ont explorés[2]. On croit trop à des idées nouvelles, quand on n'a si souvent devant soi que des idées qui ont

[1] Procl., *in Tim.*, 128, e; 129, f.
[2] *Critiq. philosoph.*, 1880, t. II, p. 393.

changé d'habit[1]. » Au cours de cette histoire de la psychologie, je m'en suis souvent aperçu.

Mais d'ailleurs voit-on toutes les conséquences de cette hypothèse ? L'accident n'est plus qu'une pure apparence. On ne comprend plus que quelque chose puisse commencer. Tout existe de toute éternité. Point de cause libre et volontaire, c'est-à-dire au fond pas de cause. L'idée même de la causalité est supprimée, car il n'y a plus qu'une cause, la première, et encore il semble que le système des forces et des conditions se mouvant dans un cercle, elle-même est conditionnée par des antécédents. C'est une circonférence où tout point est à la fois commencement et fin Les grands penseurs ne sont que des instruments involontaires et inconscients d'une pensée qui les mène et leur dicte des systèmes qu'ils s'imaginent avoir découverts, mais qui ne sont point à eux et qui leur préexistent. Platon n'était pas libre de proposer la théorie des idées ; Aristote n'était pas libre de la réfuter ; un autre cours des idées était impossible. Y a t-il rien de plus problématique que cette hypothèse ? Pour pouvoir justifier cette loi, il faudrait montrer l'unité des mouvements partiels et des idées qu'elle engendre et dirige, et pour montrer cette unité, il faudrait que le mouvement total fût achevé, et il ne l'est assurément pas, ou qu'un esprit humain fût capable de le concevoir dans son tout idéalement achevé, avant que ce tout soit réellement achevé : condition que je crois absolument irréalisable, bien qu'elle soit la prétention orgueilleuse et vaine, quoique parfois inconsciente, de tous les constructeurs des systèmes de la science absolue.

En ce qui concerne la psychologie, on peut certainement établir des analogies, des ressemblances, des influences entre les conceptions de Platon, d'Aristote, de Plotin; mais ne doit-on pas aussi en signaler les oppositions et les conflits, et

[1] *Critiq. philosoph.*, id., p. 337.

y a-t-il là une véritable genèse de l'une de ces théories à l'autre? A l'évolution de quelle même idée de l'âme ont contribué les Stoïciens, les Épicuriens, les Sceptiques ? Chaque école a son système psychologique, et on ne voit pas, si ce n'est par des efforts de combinaisons arbitraires ou d'une généralité qui n'offre plus rien ni de précis ni d'intéressant, où et comment ces courants contraires se sont réunis et confondus dans une direction commune et un même lit[1]. Je ne reste pas moins sceptique à l'égard de l'action causante des faits extérieurs sur l'origine et le développement de la philosophie. Zeller résume son opinion dans la formule : la philosophie est la fille de l'histoire, et il est clair qu'il entend par là non la science de l'histoire, mais l'ensemble des faits sociaux, politiques et religieux que raconte l'histoire. Le fond de sa pensée enveloppée et légèrement ambiguë par la généralité de la formule, c'est donc que les idées, dont la philosophie est le système, sont filles des faits, et alors la thèse apparaît dans sa nudité crue et vive. Les faits engendrent les idées ! Qui le croira ? Qui ne croira plutôt que les idées engendrent les faits, et que la philosophie, si elle ne la produit pas, gouverne du moins et domine au fond l'histoire. C'est la pensée qui meut et mène le monde. Si les faits ont quelqu'influence sur les idées, ce que je suis loin de contester, c'est qu'ils ne sont eux-mêmes que des idées incarnées, extériorisées, λόγοι ἔνυλοι; c'est par là que s'explique leur influence : ce sont des idées qui agissent sur des idées, des esprits qui agissent sur des esprits. Voilà pourquoi, malgré le conseil qu'on nous donne, nous nous irritons parfois contre les faits : c'est qu'ils représentent pour nous des idées contraires aux nôtres, et que nous nous révoltons contre la défaite de nos idées. Le décret de Justinien peut-il être con-

[1] Steinhart, d'accord avec Zeller, définit le but de l'histoire de la philosophie (*Melet. Plotin.*, p. 3) : « Ut rerum (les faits philosophiques, les idées) causas rationesque exploret et *quo vinculo et nexu* inter se junctæ sint. »

sidéré comme un moment de l'évolution de la philosophie qu'il supprime et veut anéantir ? Ce n'est assurément ni un progrès dans le développement de la science, ni un stade du mouvement évolutioniste ni un décret de la providence. C'est un acte parfaitement libre du pouvoir politique, qu'il aurait très bien pu ne pas prendre, et qu'à mon opinion, il a été odieux et tyrannique d'avoir pris.

Précisant un peu plus sa pensée, Zeller rattache l'origine de la philosophie en général aux faits de l'ordre religieux et le caractère de la philosophie grecque au caractère de la religion grecque. Cette religion, dit-il avec raison, a pour caractère éminent de laisser la pensée et la conscience de l'homme libres en face des puissances divines comme des puissances de la nature; elle ne connaît point de dogmes immuables, fixés par l'écriture, révélés surnaturellement, que l'esprit est contraint d'admettre encore qu'il ne les comprend pas, et surveillés par une corporation de prêtres puissamment organisée et chargée d'en surveiller et d'en punir les écarts. L'état d'esprit que crée, développe et protège une telle religion permet seule à la libre recherche philosophique de naître. Mais il me semble qu'on prend ici les effets pour les causes ; ne peut-on se demander pourquoi précisément la religion des Grecs a eu ce caractère; pourquoi ils n'ont connu ni dogmes inviolables, ni livres saints et révélés, ni organisation théocratique ? Et quelle réponse peut-on faire à cette question, si ce n'est que les Grecs ont introduit dans leur religion des idées philosophiques qui en ont limité les abus redoutables. Et alors on arrive à reconnaître que la philosophie et la science sont nées en Grèce et s'y sont développées simplement parce qu'ils possédaient le sens philosophique et le sens scientifique, la passion de la curiosité intellectuelle, le besoin de se rendre un compte rationnel des choses, et enfin cet élément du doute, sans lequel il n'y a pas de science possible, puisque seul il provoque la recherche des raisons et des causes et la discipline. Penser, c'est peser, et peser, c'est douter.

Sans doute les philosophes ne vivent pas en dehors des conditions de la vie humaine; ils sont soumis, ainsi que le disait déjà Hippocrate, comme les autres hommes, aux influences des lieux, de l'air, des eaux; ils connaissent nos passions, partagent nos préjugés, nos habitudes, nos mœurs, nos croyances. Mais il est pourtant certain que les grands esprits, dans leurs créations esthétiques et philosophiques, se dérobent, dans une certaine mesure, à ces influences et à ces fatalités. La poésie et l'art, sans cesser de toucher de leur pied la terre, vivent cependant dans une sphère supérieure de l'humanité et entrent en contact avec un monde idéal qui a sa réalité; car l'idéal est un élément très réel de l'homme et de l'humanité. Le philosophe surtout possède le don d'une double vie; il peut s'abstraire, presqu'inconciemment et par l'essence même de la fin où il tend, du monde réel, devenir étranger aux évènements extérieurs au milieu desquels il vit et des influences qu'elles exercent sur les autres hommes. Il se crée un milieu à soi, universel comme son objet; à force de considérer le général, l'esprit devient lui-même plus universel. Le moi individuel s'élargit, s'élève, devient le moi humain. C'est ce moi général qu'étudie et observe le psychologue et non sa propre et mesquine individualité. Il se dépouille de son étroite personnalité[1] et ne voit plus en soi que l'homme. C'est pour cela que la philosophie des Grecs reste toujours la philosophie; que la philosophie de Platon, d'Aristote et de Plotin est devenue sans difficulté, la seule philosophie de tout l'occident pendant plus de mille ans. Par là on peut dire, il est vrai, que l'œuvre de la psychologie est une œuvre d'abstraction. L'homme qu'elle étudie, l'âme qu'elle analyse n'existe pas. Tout individu vit dans un milieu historique déterminé, dans une société qui pèse sur sa conscience et sur son âme comme sur son tempérament et sa

[1] Damasc., *de Princip.*, 29, p. 56, ed. Ruelle. « τὸ διωρισμένον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπεστενωμένον. C'est cette unité *étroite* et limitée que supprime la pensée du tout un : τὸ ὁμοῦ πάντα ἕν... ἔχει ἀναινόμενον. »

constitution physique. L'éducation intellectuelle qu'il a reçue, la langue qu'il parle, à elle seule, le tient déjà prisonnier et lui impose certaines formes, certaines idées initiales, certaines catégories logiques sans lesquelles il ne pourrait pas même penser. Mais néanmoins tout l'effort du vrai philosophe, et cet effort n'est pas vain, est d'isoler en lui la personne humaine des influences extérieures qui la modifient mais ne la constituent pas. L'objet que la psychologie se pose est le moi en soi, et ce moi n'est pas une fiction scientifique, une abstraction pure. Chacun de nous la retrouve en lui-même. A qui fera-t-on croire que Descartes en disant : je pense, donc je suis, ne pensait qu'à lui-même et n'affirmait l'existence que de sa propre personne ? Sa maxime est un acte de conscience, mais un acte de la conscience humaine, et non de la conscience individuelle de Descartes[1].

Il serait difficile de trouver dans l'œuvre philosophique de Descartes les effets visibles des influences de son milieu et de son temps, de sa vie, de sa carrière, de ses relations personnelles, de ses qualités morales et de ses défauts. Plotin et ses successeurs ont vécu dans un temps rempli d'évènements considérables : la séparation du monde soumis aux Romains en deux empires, les révolutions politiques incessantes, l'invasion des barbares, et surtout le développement des croyances chrétiennes, l'organisation de l'église, sa lutte contre les cultes helléniques et la philosophie, enfin son triomphe officiel et politique qui en fait une religion d'état.

[1] M. Renouvier distingue deux consciences, l'une, dont s'occupe la psychologie est définie par son temps, son lieu, ses conditions d'existence, c'est-à-dire en connexion avec son organisme ; l'autre, dont s'occupent la métaphysique et la logique, est définie par le monde objectif qui en est la contre-partie et le contenu. Je ne sais si cette distinction est bien nécessaire. En tout cas, l'une et l'autre de ces deux formes de la conscience ont un caractère de généralité. L'imagination sans doute est liée à l'organisme ; mais la psychologie qui la détermine dans l'esprit ne la considère pas comme liée à un organisme particulier, mais à un organisme général, normal, on serait tenté de dire, idéal. Elle décrit l'imagination de l'homme et non l'imagination d'un homme.

Or on ne trouve aucune trace chez les néoplatoniciens des influences que ces évènements auraient exercées sur leurs doctrines philosophiques, à peine quelques allusions[1]. Les écrits polémiques contre les chrétiens n'appartiennent pas au domaine propre de la philosophie qui garde, dans l'exposition et le développement de ses thèses, une sérénité absolue ; on n'y rencontre aucune trace de passion sectaire, d'emportement d'esprit, de haine fanatique. Le monde extérieur semble ne pas exister pour ces savants uniquement occupés de leur pensée, et sans les renseignements historiques, on ne saurait deviner dans quel temps ni dans quel milieu ils ont vécu. Peut-être y aurait-il lieu de faire une exception : sauf Proclus, on ne rencontre nulle part dans la philosophie néoplatonicienne de théorie politique, de système sur l'organisation de l'état et les principes de gouvernement. Cette indifférence peut bien être l'effet de la révolution politique qui s'était produite et qui ne laissait plus aux hommes de droits à exercer ; mais ce désintéressement forcé des choses politiques, qui dût avoir son pendant dans la science, remontait jusqu'au stoïcisme et même au platonisme.

Il est vrai qu'on dit : « La belle harmonie du monde extérieur et du monde intérieur était détruite. L'existence avait perdu Dieu[2] ; les liens organiques de l'ancienne vie nationale étaient pour toujours rompus, et dans le dégradant matérialisme de ces temps les nobles natures ne trouvaient leur salut qu'en se concentrant, en se plongeant en elles-mêmes. Le charme de la vie phénoménale avec sa riche diversité était perdu ; il n'y avait plus que le pur universel et le pur

[1] Simplicius (*de Cœl.*, 235, a. 10) rapporte incidemment un évènement qui s'est produit pendant le séjour des émigrés en Perse. Salluste (*de Diis*, ch. 19 et 16), fait allusion à la lutte de l'hellénisme et des chrétiens, qu'il désigne, ch. 13, comme des esprits qui n'ont pas pu être éclairés par la philosophie, mais dont il ne faut pas désespérer de guérir les erreurs, τοῖς μήτε διὰ φιλοσοφίας ἀχθῆναι δυναμένοις μηδὲ τὰς ψυχὰς ἀνιάτοις.

[2] Kirchner, *Das Dasein war entgoettlicht*.

individuel qui eussent conservé leur valeur. Les âmes se tournaient vers le simple et l'impérissable. Le secret du néoplatonisme qu'on a cherché à découvrir dans des causes si éloignées, s'explique très simplement si l'on se représente nettement et complètement le bouleversement absolu de la vie hellénique depuis Alexandre[1]. » Ainsi donc le néoplatonisme est né des circonstances extérieures et du milieu social. Mais n'est-il pas né aussi de Platon et d'Aristote? Où voit-on que ce temps est le règne du matérialisme? Les cultes nationaux sont-ils vraiment détruits? La passion avec laquelle le christianisme les poursuit et les persécute, atteste leur vitalité et leur action durable sur les esprits? Je me permets de trouver dans ces considérations générales plus de vague que de profondeur et beaucoup de cette phraséologie déclamatoire que les Allemands aiment à reprocher aux Français.

La loi de l'évolution des idées philosophiques et en particulier de l'idée de l'âme n'est donc nullement démontrée soit qu'on la considère comme l'effet de causes internes, de forces propres aux idées mêmes, ou de causes extérieures et historiques. On comprendra donc que je me sois abstenu de chercher et de montrer dans la succession des systèmes psychologiques des Grecs un enchaînement, un déroulement nécessaire et continu d'idées causantes et d'idées causées, de conditions et de choses conditionnées, d'antécédents et de conséquents nécessaires. Si on peut assigner au mouvement de la philosophie un point initial, on ne saurait en connaître la fin, par suite en fixer scientifiquement la direction et les moments divers dans leur enchaînement prétendu. Les personnalités philosophiques ont toutes le droit et le pouvoir de commencer quelque chose dans la science, et elles en ont toujours usé. Elles profitent aussi souvent des données du passé pour réagir contre elles, en arrêter ou du moins en changer le cours que pour le continuer.

[1] Kirchner, *Die philos. d. Plotin*, p. 1.

C'est par les influences extérieures que l'on explique le caractère de la philosophie néoplatonicienne, qui devient, sous cette pression des circonstances, religieuse et morale et aspire à guider et à régler les rapports de l'homme à ses semblables et à Dieu. La philosophie grecque avait de tout temps suivi cette voie et ne l'a jamais abandonnée. De tout temps et sans attendre les circonstances, elle s'est considérée à la fois comme une vie de la science et comme une science de la vie. De tout temps elle a aspiré à gouverner le monde moral et prétendu satisfaire aux besoins intellectuels, moraux, politiques, sociaux et religieux, de l'humanité. Cette prétention est-elle donc si vaine? Sans doute la philosophie n'est ni la politique, ni l'économie sociale, ni la religion; mais elle fournit à toutes ces manifestations positives de la vie humaine, leurs principes spéculatifs et leur direction la plus haute et la plus pure. De nos jours même, l'action universelle de la philosophie, dans son acception la plus étendue, est loin d'avoir perdu de sa puissance. Dans tout le cours de l'histoire nous la voyons exercer cette influence, bien supérieure à celle de ce qu'on appelle les religions positives. Dans les institutions, dans les lois, dans les mœurs, dans la politique intérieure et extérieure, quel rôle a joué le côté mystique et l'élément surnaturel de la religion des Grecs? La croyance que Jupiter est né de Cronos, qu'Athéné est née du cerveau de Jupiter, n'a produit aucun effet sensible sur la vie privée, la vie nationale, la vie politique des Grecs. En est-il de même de la philosophie? La politique de Cimon et de Périclès et celle du sénat romain, les lois de Solon et les lois des XII tables, le droit grec et le droit romain, les actes et les mœurs de ces deux grands groupes de l'humanité civilisée, ne sont-ils pas plutôt inspirés par les idées philosophiques qui ne sont pas exclusivement renfermées dans les systèmes spéciaux, mais se répandent dans le langage, la poésie, l'art, la tradition, et les remplissent de leur puissance et de leur grandeur? Si les critiques répètent à l'envi que les

poëtes ont été les instituteurs de la Grèce, n'est-ce pas par les idées philosophiques dont la poésie est l'expression embellie et vivante qu'ils ont exercé cette prodigieuse influence? Regardons en nous et autour de nous : notre vie sociale, politique, morale, est pénétrée de philosophie. Tous les principes de nos actes journaliers et individuels sont des principes rationnels, je dis chez ceux là même qui ont la foi la plus vive et la plus profonde dans les éléments surnaturels de leur religion propre, dans les dogmes et dans les mystères de leur église. Ce n'est qu'en apparence que ces dogmes paraissent exercer une action sur la conduite soit publique, soit privée, des peuples et des individus. Les guerres de religion, les luttes des chrétiens et des musulmans n'ont pas eu pour mobile de faire triompher un dogme déterminé. La vraie cause est l'antagonisme général des idées et des intérêts, l'antipathie des races, l'opposition des mœurs, des sentiments, des passions, tous mobiles d'ordre humain, que la psychologie analyse et découvre dans l'âme et que la morale y combat, sans beaucoup de succès, il est vrai.

Il ne faut pas voir la philosophie uniquement dans les livres, dans les constructions ordonnées des systèmes, dans sa forme scientifique et doctrinale; il faut la voir dans les principes, les idées, les maximes, les lois, que la raison humaine, dans sa libre recherche, a découverts, et qui se répandent par mille canaux invisibles dans les esprits et y règlent les actes de la pensée et de la vie. Le paysan le plus illettré peut faire un syllogisme parfait et pour cela il pose nécessairement une majeure universelle, une mineure affirmative et en faisant du moyen terme le sujet de la majeure et le prédicat de la mineure, il conclut en *barbara* et son raisonnement est de la première figure. Il ignore absolument toutes ces règles de la logique, et cependant il leur obéit, et ne peut pas, toutes les fois qu'il raisonne juste, ne pas leur obéir. Qui donc a dressé son esprit à cette discipline inconsciente de la pensée, et réglé ce mouvement presque mécanique de son esprit? N'est-

ce pas l'exemple de ceux qu'il entend autour de lui chaque jour raisonner juste, et qui eux-mêmes en tiennent l'habitude plus ou moins consciente, plus ou moins réfléchie, de ces principes de logique que l'esprit créateur des langues a déposés dans le langage, et que l'esprit philosophique a communiqués à toute raison humaine ?

La philosophie ne règle pas seulement le raisonnement : elle règle la vie, et les Grecs prétendaient que c'était elle qui réglait même la vie religieuse de l'âme. La métaphysique des Grecs est une théologie, et la théologie de leurs plus grands penseurs conclut à considérer que la vraie fin de l'homme est l'union mystique de l'âme avec Dieu, provoquée par l'amour, c'est-à-dire l'acte le plus parfait de la vie religieuse. Qui a parlé de cette assimilation de l'esprit humain avec le divin en termes plus élevés, avec un accent plus pénétrant et plus profond que Platon et que Plotin, c'est-à-dire des philosophes, et quiconque en parle comme eux, est philosophe comme eux. La foi, la vérité et l'amour, ce sont là les vertus qui font le salut de l'âme[1]. L'âme se nourrit et vit de la *foi;* car elle est tout acte, et tout acte tend à une fin, et pour qu'elle tende à une fin, il faut qu'elle y croie ; mais, de plus, il faut que cette croyance, pour être active et féconde, soit fondée en raison, c'est-à-dire soit une *vérité* de la raison ; enfin, il faut de plus que l'âme soit éprise pour elle d'un *amour* sincère et fort. Toute la vie de l'âme est ainsi suspendue à ces trois actes psychiques, qui au fond n'en sont qu'un. La philosophie pénètre dans la religion et la place qu'elle y prend n'est pas petite.

En quoi donc consiste la différence des religions et de la philosophie ? Elle n'est pas dans l'inspiration religieuse qui leur est commune. La plupart des âmes religieuses ont des besoins que la philosophie ne peut pas satisfaire. Il ne leur suffit pas de connaître Dieu, de l'aimer, de s'unir d'une union

[1] Procl., *in Parm.*, t. V, p. 186. Cous.

mystique et ineffable à lui : elles ont besoin de le voir, de le sentir, de le toucher, de se le représenter et par suite de lui donner une forme représentable Je ne parle pas de ces représentations qu'en donnent les arts plastiques, mais de ces représentations intérieures, de ces images idéales, mentales, par lesquelles on veut se faire une notion plus précise, plus vive, plus vivante de la vie d'au-delà.

Là, la philosophie s'arrête avec la raison; elle affirme avec la raison que cette vie existe, que l'union avec Dieu en est la perfection et la félicité; le comment, elle l'ignore; elle se trouve devant l'inconnaissable et proclame elle-même qu'elle est devant l'inconnaissable. Nous avons entendu Plotin et Proclus faire ce même aveu.

Cependant tous les deux ont entrepris, contrairement à leur propre maxime, une œuvre qui devait nécessairement échouer, puisqu'ils se proposaient de transformer en un système d'idées philosophiques, les mythes par lesquels l'imagination des Grecs avait, de toute antiquité, voulu se représenter la nature divine et les choses de l'invisible. Les néoplatoniciens, mûs ici par des mobiles peu philosophiques, voulurent conserver cette religion hellénique à laquelle se rattachait, dans l'ordre intellectuel, social et politique, tant de puissance, de grandeur et de gloire, et ils ont contribué, malgré eux et par leur tentative même, à dissoudre la substance fragile et légère[1] de cette mythologie et à la détruire. La philosophie est par essence hostile à toute mythologie, et elle l'avait bien prouvé La matière des mythes grecs était si fluide, si malléable, si vaporeuse, se prêtait si facilement à tant d'interprétations diverses qu'il était facile aux néoplatoniciens de les plier à leurs doctrines et d'en faire de purs symboles d'idées psychologiques ou métaphysiques Mais cette

[1] Epaississez-moi la religion, disait Mme de Sévigné, dans la crainte qu'elle ne s'évapore. Cette femme spirituelle, sensée et positive, ne comprenait pas que cette vapeur légère, ce parfum subtil et impalpable, est l'essence même de l'esprit religieux.

mythologie transformée en un système rationaliste perdait aux yeux des esprits qui lui seraient restés fidèles, son mouvement, sa couleur, sa vie, et, ce qui pour les Grecs était capital, elle perdait sa beauté, c'est-à-dire sa réalité même et sa puissance.

La faute des néoplatoniciens n'a pas été, comme on le leur reproche, d'essayer de restaurer l'hellénisme religieux et de maintenir le polythéisme : un petit nombre d'entr'eux, et ce n'étaient pas les vrais philosophes, se sont associés à l'œuvre de Julien; mais leur erreur fut de croire qu'ils favoriseraient le succès de cette tentative en transformant les mythes en idées et en essayant de les accommoder par une interprétation subtile et arbitraire, le plus souvent capricieuse et bizarre, à leurs doctrines Il est évident qu'ils voulaient repousser les critiques et les accusations d'absurdité et d'immoralité qu'on adressait à la plupart de ces légendes; ils étaient entraînés par l'exemple des chrétiens, et voulaient avoir comme eux une dogmatique religieuse systématique pour l'opposer à celle de l'église, dont ils sentaient grandir chaque jour la puissance menaçante.

Ceci m'amène à me poser une question que je n'ai vue soulevée nulle part et qui me paraît avoir son importance philosophique et historique. Pourquoi le néoplatonisme qui représente à ce moment toute la philosophie, les autres écoles ayant pour ainsi dire disparu dans ce système qui les absorbe, pourquoi le néoplatonisme qui est le précurseur du christianisme, le christianisme de la nature, comme dit Bossuet dans sa forte langue, en a-t-il été l'adversaire résolu, et pourquoi le christianisme qui lui doit tant, qui a tant de points de contact et tant d'affinité avec lui, qui lui emprunte pour la formation, le développement et la définition de ses dogmes son esprit, une grande partie de son contenu métaphysique et psychologique, et toute sa méthode, l'a-t-il poursuivi d'une haine implacable et sanguinaire, jusqu'à ce qu'à l'aide des empereurs, il ait achevé de le supprimer, ou cru l'avoir supprimé ?

Qu'enseignait donc la philosophie de l'école d'Alexandrie, qu'on peut considérer non seulement comme la fin, mais comme la conclusion de la philosophie des Grecs? Un Dieu unique et absolument un, à la fois transcendant et immanent, ne sortant jamais de lui-même et cependant présent partout et toujours tout entier, toujours identique à lui-même. Principe et fin de toutes choses, il est éternellement créateur; il crée par une nécessité libre de sa nature, parce que la nature de tout être, et plus encore de l'être supérieur à tout être, est de créer. La pensée divine est en même temps création [1]. De la plénitude de son essence il fait écouler et comme déborder le multiple. Il crée ainsi la raison ou la puissance pensante, l'âme ou la puissance de la vie, enfin la matière qui n'est que le plus faible degré de l'être, la dernière des formes et le dernier et pâle rayon du bien [2]. La vie et l'essence de toutes choses ont en Dieu leur fondement. Le monde doit son existence à son sourire. Le corps est dans l'âme; l'âme est dans la raison; la raison est en Dieu. Il y a partout de la raison et de la vie; un λόγος immobile agit dans le minéral comme dans le végétal. L'animal est une idée.

[1] Procl., *in Tim.*, 128, e, 129, f.

[2] Il y a là une contradiction avec un autre principe du système. L'unité tend à devenir multiple, ou plutôt à multiplier, sans se multiplier elle-même. La nature inférieure participe à l'être premier dans la mesure où elle le peut. De là la série graduée et décroissante des êtres et des formes. Les différences individuelles résultent de la participation inégale des choses à l'un, et de la distance inégale où chaque chose se trouve du principe premier. Mais il est impossible de concevoir cette inégalité et par suite la loi de la série, puisque Dieu ou le bien est partout et que partout où il est, il est tout entier. Rien ne peut limiter l'extension ni l'intensité de sa puissance, pas même les choses qui sont son œuvre. L'image de la lumière, dont l'intensité décroît à mesure qu'on l'éloigne du foyer lumineux, est une analogie trompeuse : il s'agit là d'un phénomène matériel, avec lequel la nature divine n'a rien de commun. Plotin dit bien que *tout ne pouvait pas être premier*, et que ces degrés et ces oppositions, par leur variété, étaient nécessaires, parce qu'ils contribuent à la beauté du tout, dont la variété est un élément comme l'harmonie. Mais ce principe emprunté à une connaissance a posteriori n'est pas déduit, et l'action qu'il exerce limite la puissance divine qui n'est plus tout entière en toutes choses et semble subir une diminution du fait des choses mêmes.

Puisque dans le monde nous voyons s'agiter la vie et la pensée, puisque le monde est un tout, il y a nécessairement une âme universelle et une raison universelle, desquelles procèdent l'âme et la raison de l'homme individuel, qui leur restent toujours liées par leur élément le plus pur et le plus parfait. L'individu existe au sein du tout auquel il appartient sans s'y confondre et ne s'en détache jamais complètement. L'homme est un tout entier et un système complet, et d'un autre côté, il est une partie, un membre du tout universel ; mais cette partie contient le tout. Chaque homme est l'homme, c'est-à dire possède en soi l'humanité tout entière [1]. L'homme est un microscome, un petit monde, et il possède tout ce que possède le tout [2].

Nous rencontrons ici une solution du problème de l'individuation. Si l'individuation met un abîme entre nous et les autres êtres, si l'isolement, le détachement de l'universel est absolu et complet, il faut renoncer à prouver qu'il y a un monde extérieur à nous, que nous vivons dans une société d'êtres vivants et pensants comme nous.

La vie physiologique individuelle suppose une vie physique générale; l'air que j'aspire et expire a été aspiré et expiré par tous les êtres vivants. La vie intellectuelle ne se comporte pas autrement ; nos idées générales sont celles de tous les hommes, nous les aspirons, nous les buvons [3], et nous les restituons à l'atmosphère intellectuelle. L'individu est un tout; mais il est aussi une partie du tout, et c'est par ce double caractère que nous sommes hommes [4]. Si l'on n'admet pas que notre âme a ses ra-

[1] Procl., *in Tim.*, 83, 265, « Il y a trois sortes de totalité, ὁλότης : l'une est la totalité antérieure aux parties; la seconde, la totalité composée des parties; la troisième, la totalité qui est dans la partie, τοῖς ὅλοις τὰ μέρη συνυφαίνουσα ».

[2] Procl., *in Tim.*, 348, a.

[3] *Enn.*, V, 1, 7. ὥσπερ καταπιόντα πάλιν.

[4] *Enn.*, II, 2, 2. πῶς οὖν ἄνθρωποι ; ἢ ὅσον παρὰ τοῦ παντὸς, μέρος, ὅσον δὲ αὐτοί, οἰκεῖον ὅλον.

cines, est fondée dans l'être universel, l'existence des âmes autres que la nôtre ne peut plus être prouvée que par induction, c'est-à-dire n'est plus certaine, mais seulement vraisemblable. Il faut que nous sentions les autres en nous, qu'ils fassent partie de nous-mêmes, comme partie d'un même tout : « Nous *voyons*, dit saint Augustin[1], la vie des autres hommes qui se présentent à nos yeux. Nous ne croyons pas qu'ils vivent; nous le voyons ». La raison ne se compose pas de parties; elle ne peut être possédée par parties. Elle est nécessairement universelle[2]. La raison est commune et égale entre tous les êtres pensants[3] : ce qui ne peut s'expliquer que par l'hypothèse d'une raison universelle, à laquelle tous les anciens ont cru[4].

Néanmoins l'âme et la raison individuelle se détachent de l'âme et de la raison universelles, quand elles entrent dans le monde du devenir et se lient à un corps. C'est une chute. Cette chute est le résultat et le châtiment d'une faute commise dans l'existence même où l'âme était absolument pure, et le mobile de cette faute est l'orgueil, τόλμα[5]. Il ne faut pas trop médire de la vie terrestre; car elle a des compensations, et peut-être nous aide-t-elle à mieux concevoir et à mieux goûter le vrai bien, parce qu'elle nous met en présence des vrais maux.

[1] *De Civ. D.*, XX, 11, 29.

[2] Plotin, *Enn.*, III, 8, 7. οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ πᾶς.

[3] Plotin, *Enn.*, IV, 5, 7.

[4] Plotin, *Enn.*, IV, 9. πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία. C'est en ce sens qu'Averroës explique la distinction d'Aristote entre le νοῦς παθητικὸς et le νοῦς ποιητικός. S. Thomas, qui d'ailleurs la repousse, exprime en ces termes l'opinion d'Averroès : « Intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus ; — nec Deum facere posse quod sint plures intellectus ». Avicenna avait posé le principe : « Intellectus in formis agit universalitatem ». Nous l'avons déjà vu formulé dans Héraclite (Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, VII, 133) : δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν, et (Stob., *Ecl.*, III, 84) : ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων.

[5] *Enn.*, VI, 1, 1. Ἀρχὴ οὖν αὐταῖς (aux âmes) τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα. Nicomach., *Theol. Arithm.*, 2. πρώτη γὰρ ἡ δύας διεχώρισεν αὐτὴν (l'âme) ἐκ τῆς μονάδος, ὅθεν καὶ τόλμα καλεῖται.

Même ici-bas nous pouvons par la philosophie et la vertu nous élever jusqu'à Dieu, dans la mesure où la raison nous y peut porter, et même on peut dire que sans la vertu Dieu n'est qu'un mot. Il ne vaut pas la peine de vivre si l'on ne vit pas bien; il ne vaut pas la peine de penser si l'on ne pense pas le bien.

Ce monde n'est point abandonné de Dieu : Dieu le regarde, et ce regard de Dieu sur le monde, c'est la Providence. Gardons-nous de vouloir monter trop haut : vouloir aller au-dessus de la raison, c'est tomber hors de la raison, c'est-à-dire tomber dans la déraison. Mais si elle n'est pas un mal absolu, néanmoins l'existence terrestre ne vaut pas qu'on la regrette ni qu'on la désire : elle n'est qu'une ombre; tous nos travaux, tous nos efforts, dans ce cercle d'activité, ne sont que des jeux d'enfants, sans importance et sans valeur. L'homme ne voit pas que même dans ses larmes il ne fait que jouer. L'homme ordinaire n'est qu'un joujou : il n'y a que l'homme grave qui s'occupe gravement de choses graves, et la seule chose vraiment grave pour l'homme, c'est de retourner librement, volontairement, de se convertir à Dieu, dans lequel il est édifié. Fille du Père céleste[1], l'âme doit tendre à retourner au Père céleste, et à fuir dans sa patrie céleste. La prière a son efficacité pour aider l'âme à prendre son vol vers là haut. Tout prie en ce monde, excepté Celui que tout prie.

L'âme, primitivement simple, pose de son essence interne des différences ; la vie est de son essence et elle se crée elle-même sa propre demeure. L'esprit, cet ouvrier invisible et puissant, se crée à lui-même sa propre demeure; il la travaille et la construit à sa ressemblance. C'est pourquoi je ne sais quel rayon de grâce et de beauté descend de l'âme de l'homme de bien jusque sur son corps, et ennoblit son visage[2]. Dieu est transcendant au monde; il

[1] Plot., *Enn.*, II, 9, 16. ψυχὴ δὲ πᾶσα πατρὸς ἐκείνου.
[2] Procl., *in Parm.*, t. IV, p. 87. Cous.

n'a pas ce qu'il nous donne ; il est au-dessus et au-delà de tout. Sa vie est au-dessus de la vie; sa pensée au-dessus de la pensée. Le parfait est premier. Il n'est pas une abstraction, une pure idée subjective : c'est une force, une cause, cause du tout et de tout, sans être rien de ce tout; il est partout et nulle part. Il est l'ἀφ' οὗ, l'auteur des choses, et non l'ἐξ οὗ, la substance dont elles sont faites. Dieu descend en nous avec tout ce qui le suit et l'accompagne[1], ou plutôt quand nous croyons qu'il vient à nous, c'est nous qui allons à lui.

La connaissance suit un double mouvement; elle va tantôt des idées ou des formes aux choses, tantôt elle remonte des choses aux idées, tantôt du parfait à l'imparfait, tantôt de l'imparfait au parfait[2]. Mais ce dernier mouvement n'est possible que parce que le premier existe avant lui; le parfait contient l'imparfait qu'il a produit et le rappelle encore à lui. Sans quoi l'évolution du pire au meilleur serait inconcevable : la force génératrice de ce mouvement ne s'expliquerait pas. L'imparfait est l'impuissance même. La force, l'acte, le principe de mouvement est le signe du parfait et son essence. « N'allons pas croire, dit Damascius, que les propriétés sensibles et périssables qui déterminent l'un en chaque chose, telles que le mouvement, etc., lui viennent de la matière et soient ajoutées à l'un : elles sont toutes immanentes à l'un et émanées de l'un[3] ».

Sans doute le christianisme n'est pas là tout entier; il est manifeste cependant qu'entre ses dogmes et ces doctrines, il y a non-seulement de nombreux points de contact, de coïncidence, mais un même esprit. C'est la même métaphysique, la même morale et au fond la même foi dans la conception

[1] *Enn.*, I, 2, 6.

[2] Damasc., *de Princip.*, § 396, t. II, p. 244. ὡς ἄνωθεν προϊέναι, ὡς δὲ κάτωθεν ἀναλύειν.

[3] Damasc., *de Princip.*, § 382, t. II, p. 232. ἀπὸ τοῦ ἑνὸς προβαλλόμενα... τῷ ἑνὶ ἀναφυόμενα, καὶ οὐδὲ ταῦτα ἀπὸ τῆς ὕλης ἢ τῆς γενέσεως. Conf. id., *id.*, § 415, t. II, p. 273.

de la vie religieuse : l'union mystique avec Dieu opérée par le renoncement à tout ce qui n'est pas cela[1]. Le spiritualisme ne pouvait pas être plus absolu, plus logique, plus élevé que l'intellectualisme de Plotin. Les idées et les termes mêmes : conversion, retour à Dieu, édification, c'est au néoplatonisme que la métaphysique chrétienne les emprunte. La doctrine de la chute des âmes, c'est-à-dire le péché originel, la croyance à des êtres intermédiaires entre le ciel et la terre, entre Dieu et l'homme, leur sont communes.

Le Λόγος de Philon, le verbe qui contient toutes les puissances de Dieu et est son fils premier-né, l'idée de la procession, φῶς ἐκ φῶτος, *lumen de lumine*, se retrouvent dans l'évangile de saint Jean. Les trois dieux de Numénius : le Père, le Fils, le Petit-Fils, qui ne faisaient qu'un seul Dieu[2] ; les trois principes divins de Plotin ; les trois dieux que renferme le Λόγος de Philon : Dieu qui est l'être, le très saint esprit qui est son image, le monde qui est son œuvre la plus parfaite[3], sans se confondre avec la trinité chrétienne, ont au moins avec elle des analogies manifestes que les esprits supérieurs du christianisme n'ont pas méconnues : *Nulli sunt nobis propiores*, dit S. Augustin. La définition de la foi par S. Paul[4], tout en différant de celle de Proclus, ne la contredit pas. Arrivé à une certaine limite de la puissance métaphysique, le philosophe n'hésite pas à reconnaître qu'il y a dans ce qu'il affirme un élément qui n'est plus purement rationnel, que son affirmation ne fait que réaliser son espérance, et que ses convictions, dans ce domaine ultramétaphysique, reposent sur son ardent désir que les choses soient telles que sa raison les conçoit.

[1] Plot., *Enn.*, V, 3, 7. ἄφελε πάντα.

[2] Procl., *in Tim.*, 93, c. ὁ δὲ τὸ αὐτὸ καὶ πατέρα καὶ ἔγγονον καὶ ἀπόγονον ἀπέφηνεν.

[3] Philon, *de Conf. ling.*, ch. 20, p. 419. τὸ ὄν... τὸν ἱερώτατον λόγον — τὸ ἐν αἰσθήτοις τελειότατον ἔργον.

[4] S. Paul, *ad Hebr.*, XI, 1. ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος δὲ οὐ βλεπομένων. La foi donne une réalité aux objets de nos espérances et est la démonstration de l'invisible.

Platon, par la bouche de Socrate, l'avait déjà reconnu en parlant de l'immortalité de l'âme. L'homme y croit, surtout parce qu'il la désire et l'espère. Ce désir est la meilleure preuve, quand l'esprit aborde le royaume de l'au-delà et de l'invisible, et seul il donne de la réalité à ce qu'il attend et espère.

Il y a eu des chrétiens philosophes et des philosophes chrétiens. Jusqu'au décret de Justinien c'est dans les écoles de philosophie que les fils de familles chrétiennes, des classes élevées, vont achever leurs hautes études. Synésius, devenu chrétien et évêque, reste fidèle aux doctrines néoplatoniciennes[1]. L'élément historique sur lequel s'appuie en partie le christianisme, ses mystères, ses miracles, son dogme de la résurrection, ses anges, archanges, chérubins et séraphins, les Thrônes, les Puissances, les Vertus, les Dominations, n'étaient pas pour effaroucher des esprits qui acceptaient la résurrection de Pythagore, la naissance miraculeuse de Platon, née d'une femme vierge quoique mariée, et tout un système de mythes où l'homme voyait apparaître une foule d'êtres divins de tout ordre, non seulement dans les astres du ciel, mais au bord de chaque source, au détour de tous les bois, au sommet de toutes les montagnes. L'hellénisme dans sa mythologie faisait au merveilleux et au surnaturel une part infiniment plus grande que le christianisme lui-même. La philosophie avait toujours combattu les mythes, et c'était au fond les combattre encore et essayer de les supprimer que de les résoudre en symboles et en allégories. Les Alexandrins en tant que philosophes auraient dû, semble-t-il, sinon favoriser, du moins accepter un mouvement religieux qui s'accordait sur tant de points avec leur théologie et qui substituait à tout ce merveilleux du polythéisme, dont leurs maitres avaient dénoncé avec une si vive éloquence les fables absurdes et immorales, un système d'où le surnaturel sans doute

[1] Il s'intitule lui-même (*Ep.*, 155) : « Prêtre philosophe ».

n'était pas banni, mais où il était contenu par une autorité puissante dans des limites plus restreintes et plus raisonnables. Nous oublions trop aujourd'hui que le christianisme a purgé l'esprit humain de superstitions innombrables, grossières, monstrueuses, car elles étaient loin d'être toutes gracieuses et poétiques, et qu'en faisant à la passion des images et du merveilleux sa part, peut-être nécessaire, il l'a faite plus petite, l'a réglementée, disciplinée, et a rendu par là à la raison un service trop méconnu. Comment donc se fait-il que le néoplatonisme, oubliant ses traditions et ses principes, se soit fait l'auxiliaire et le complice de ces superstitions corruptrices de la raison comme de l'âme, et n'ait pas, sinon adopté le christianisme, dont l'éloignaient certains principes, du moins vu son développement sans révolte et sans colère, ce qu'il avait d'abord et longtemps fait[1] ? Mais d'autre part, comment se fait-il que les chrétiens aient, à un moment donné, oublié les affinités profondes qu'ils reconnaissaient eux-mêmes entre les deux systèmes de croyances, et abusé de leur victoire, de l'établissement officiel de l'église et d'une religion d'état pour supprimer par la violence et la persécution l'enseignement de la philosophie. Même en admettant que le désir de représailles que leur pouvait inspirer le souvenir des persécutions qu'ils avaient souffertes, persécutions toutes politiques et dont la philosophie n'avait à aucun degré la responsabilité, même en admettant les entraînements de la lutte et l'ardeur des passions religieuses qui, chez les néophytes, ne croit jamais aller assez loin, pourquoi l'église assurée de son triomphe ne laissa-t-elle pas vivre les

[1] Il semble même que telle avait été la première impression des philosophes : un étonnement plutôt bienveillant qu'hostile. Il n'est pas du tout certain qu'il faille appliquer aux chrétiens la phrase de Proclus (*in Alcib.*, t. II, p. 264, ed. Cous.) : ἐν γὰρ τῷ παρόντι χρόνῳ περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεοὺς ὁμολογοῦντες οἱ πολλοὶ δι᾽ἀνεπιστημοσύνην τοῦτο πεπόνθασι, quoique le Ms. de Hambourg porte en marge : Christianos intelligit, et celui du Vatican : ψευδῆ, μάταιε. Le reproche d'athéisme s'adresse plus naturellement à tous les sceptiques.

écoles que ses plus illustres docteurs avaient fréquentées au grand profit de l'église même[1]? Pourquoi ne laissa-t-elle pas à la philosophie sa place dans l'éducation des esprits et des âmes? Qu'on détruisît les temples, qu'on confisquât leurs propriétés et leurs revenus, qu'on abattît et brisât les statues des dieux, qu'on interdît par la force l'exercice public et même privé de l'ancienne religion, passe encore, mais pourquoi fermer les écoles, et du moins les écoles d'une philosophie si sincèrement, si profondément religieuse?

C'est que des deux côtés, on pressentait, sans en avoir une claire conscience, que l'antagonisme était irréductible et que c'était un combat pour la vie.

L'opposition des philosophes au christianisme ne venait pas du contenu surnaturel des dogmes chrétiens, mais du sentiment juste que l'église professait un principe qui n'allait à rien moins qu'à supprimer dans le monde et dans l'âme, ce qui, dans leur pensée, était le fondement non seulement de l'hellénisme, mais de la civilisation humaine dont l'hellénisme était le représentant le plus noble et le plus glorieux, la liberté de la pensée, et par suite la liberté de la vie, c'est-à-dire au fond, la vie et la pensée. Le décret de Justinien le prouva bien : c'est le premier triomphe de la théologie sur la philosophie, du prêtre et de l'église sur le laïque et la société civile, du Sacerdoce sur l'Empire.

L'un des derniers Alexandrins, Olympiodore, a parfaitement conscience de cette position réciproque de l'hellénisme et du christianisme. Dans son commentaire sur le *1er Alcibiade*[2] arrivant au passage où Socrate prétend en plaisantant descendre de Dédale, il explique ainsi les raisons qui justifient cette prétention : avant Dédale les statues massives avaient les pieds joints ensemble. Dédale le premier sépara les jam-

[1] Jul. Pollux, *Hist. phys.*, p. 416, ed. Hardt : « Ἀθήναις Βασίλειος καὶ Γρηγόριος παιδευόμενοι Ἱμερίῳ καὶ Προαιρεσίῳ εὐδοκίμοις σοφισταῖς ἐμαθήτευον καὶ παρὰ Λιβανίῳ δὲ τῷ Ἀντιοχείας σοφίστῃ.

[2] *Initia philosophiæ*, t. I, ed. Creuzer. *In Alcib.*, p. 151.

bes, voulant montrer que l'être représenté n'est pas immobile, qu'il a la faculté de se mouvoir et de se mouvoir librement. Socrate a imité Dédale ; il a appris à l'homme : « que la pensée n'est pas faite pour rester immobile et qu'au lieu de se laisser passivement imposer une doctrine, c'était à elle à chercher librement la vérité. Socrate est l'auteur de cette méthode qui, au lieu *d'étouffer l'esprit sous le joug d'une doctrine vraie ou fausse, mais reçue sans examen,* l'accouche peu à peu et lui enseigne à produire lui-même toutes les vérités. Socrate a affranchi la philosophie, comme Dédale avait affranchi l'art [1] ».

La philosophie, tous les anciens l'ont cru, porte à son sommet une théologie, une théorie de la religion ; mais la philosophie grecque était une religion de l'esprit et de la raison, dont on ne peut concevoir l'activité autrement que comme une activité libre. Le Dieu qu'elle adorait et invitait les hommes à adorer, c'est-à-dire à imiter, était le Dieu que chacun peut trouver et qu'il possède dans les profondeurs de son âme et de sa conscience, ou plutôt par lequel sa conscience et son âme sont possédées. C'est le verbe intérieur, ὁ λόγος ἔνδον, que la conscience se révèle à elle-même. Les Alexandrins qui ne voyaient dans les mythes qu'une forme symbolique de ces états de conscience [2], renoncèrent à les combattre et essayèrent de purifier, de spiritualiser de plus en plus ces formes sous lesquelles l'idée du divin se manifeste et s'altère. Les mythes grecs que rien ne précisait et ne fixait, qu'aucune autorité ne définissait, laissaient à chaque individu le soin et la liberté de donner à cette idée le degré

[1] V. Cousin, *Fragm. de phil. ancienne*, ed. Didier, 1855, p. 245.

[2] Proclus, *in Tim.*, 10, c. οἱ μῦθοι τὰ πολλὰ διὰ τῶν συμβόλων εἰώθασι τὰ πράγματα ἐνδείκνυσθαι. Cette définition n'épuise pas la notion complète des mythes qui sont autre chose encore. En en faisant simplement l'expression figurée et voilée de concepts métaphysiques ou psychologiques, on les livre à la critique philosophique et on leur ôte cette autorité morale que doivent posséder des croyances religieuses positives.

de pureté et de beauté correspondant à l'état de son âme et de son intelligence, et par l'élasticité de leurs formes plus flottantes encore que leur matière, ils se prêtaient volontiers à cette transformation, à cette idéalisation progressive, qui pouvait aller jusqu'à en évaporer l'élément imaginatif et à les résoudre ou dissoudre en notions pures. Dans ces conditions, la philosophie ne pouvait avoir ni le besoin, ni la pensée, ni la force, ni le droit de construire et d'organiser un système de dogmes immuables, fixés et définis par une autorité reconnue infaillible, comme l'était celui qui s'élevait contre les cultes nationaux et dont elle sentait et voyait la puissance. Au fond elle ne tenait guère aux mythes, et ne s'affligeait pas outre mesure que par leur nature malléable ils se refusâssent à une immuabilité contraire au libre esprit qui les avait inventés. Mais les vérités métaphysiques et psychologiques dont elle se croyait en possession, elle entendait bien les défendre par l'enseignement et les œuvres écrites; car, comme son grand maître, Socrate, elle aurait mieux aimé garder dans sa bouche un charbon enflammé, que de retenir une vérité sur ses lèvres. Tous ceux qui sont possédés par une idée veulent et ne peuvent s'empêcher de vouloir la communiquer et la répandre. Toute idée est une force qui tend à s'exprimer, à se réaliser, à se produire, c'est-à-dire à créer. Mais chez les Grecs, née du mouvement libre de l'esprit, la pensée religieuse était heureusement réduite, dans cet effort, à la persuasion, à la démonstration : elle ne pouvait faire appel qu'à la raison. Si, par suite, elle ne pouvait réduire le contenu des mythes en un système clos et fermé, immuable et défini de croyances, elle pouvait encore moins fonder une autorité extérieure, armée pour les imposer d'un pouvoir à la fois moral et politique, c'est-à-dire organiser un corps sacerdotal chargé de surveiller les croyances, de punir les infractions au dogme, d'en maintenir l'unité, c'est-à-dire au fond d'enchaîner la liberté de l'esprit, sans laquelle la pensée, même la pensée religieuse, n'est plus qu'une

formule verbale, une écorce sèche et vide, une forme matérielle sans contenu. La pensée est par essence sans maître, ἀδέσποτον, comme la vertu.

L'esprit grec est bien à cet égard le représentant le plus noble de l'esprit humain. L'auteur du livre des *Mystères des Égyptiens*, par les critiques mêmes qu'il lui adresse, constate ce caractère et cette supériorité : « Les opinions et les doctrines, dit-il [1], ne cessent de changer chez les Grecs, par suite de leur besoin de nouveauté et de leur esprit réfractaire à toute discipline, παρανομία. Car par nature les Grecs aiment le nouveau; ils se laissent emporter à tous les vents de la pensée; ils n'ont en eux-mêmes aucun frein qui discipline et contienne leurs pensées dans des limites fixes, οὐδὲν ἔχοντες ἕρμα ἐν ἑαυτοῖς. Ils ne savent même pas maintenir et conserver les vérités que les autres peuples leur ont transmises, et s'empressent de les abandonner ou de les altérer par suite de cette passion inquiète de découvertes nouvelles, qui est l'instabilité même. Les barbares au contraire restent immuablement attachés à leurs mêmes mœurs et immuablement fidèles à leurs croyances. » Ce tableau, malgré de grosses exagérations a quelques traits de vérité ; mais si l'on veut en avoir un tout à fait fidèle et tracé de main de maître, qu'on relise le discours que Thucydide met dans la bouche de Périclès, dans lequel le grand politique constate à la fois la fidélité des Grecs aux principes de leur civilisation et leur goût, leur noble passion de la liberté.

C'est contre cette liberté que la philosophie sentait s'élever un ennemi menaçant et dangereux.

Le christianisme avait sans doute horreur du polythéisme, même épuré par l'interprétation philosophique, et des pratiques théurgiques et magiques qui se mêlaient aux cultes helléniques. Si aujourd'hui nous pouvons être justes envers ces

[1] *De Myst. Æg.*, VII, 4 et 5.

superstitions [1], la plupart détruites, les chrétiens des premiers siècles ne pouvaient pas l'être ; mais ce qu'ils redoutaient le plus, c'était l'esprit qui avait créé cette mythologie, la modifiait et la transformait sans cesse. Cet esprit, c'était la raison libre, la pensée libre dont la philosophie était la plus haute expression, et la plus puissante parce qu'elle était systématisée et scientifiquement organisée. Le christianisme n'avait pas seulement ses dogmes à lui, c'est-à-dire une conception générale de la nature de l'homme et de ses rapports au monde et à Dieu. Déjà cette conception repose sur le dogme de la chute, par suite sur la corruption originelle, qui frappe non seulement son corps mais sa raison qu'il rend impuissante à connaître le vrai bien et le vrai Dieu. Mais outre ce dogme, il en était un autre qui en dépendait et qui était plus menaçant encore pour la philosophie. Le christianisme affirmait qu'il était en possession de la vérité absolue, complète, infaillible, et à ce titre qu'il avait le droit et le devoir de supprimer la liberté funeste dont l'esprit humain, en Grèce, avait fait un si mauvais usage, et de contraindre la raison à s'incliner volontairement ou involontairement devant des vérités révélées par Dieu même, qui en avait confié la garde, la défense, le maintien à une église où il était visiblement représenté et toujours présent. Une église est tout autre chose qu'une école. Une église est une association organisée, et qui ne connaît la puissance de l'organisation dans l'association ? Il n'y a pas d'exemple d'une organisation plus parfaite que celle de l'église romaine, œuvre admirable du génie de St-Paul. Désormais ce ne sont plus seulement des idées, des doctrines, des

[1] La mythologie grecque, si on la compare aux autres mythologies soit de l'Orient, soit du Nord, est un progrès immense. Ce ne sont plus uniquement les forces physiques, les phénomènes matériels que le Grec transforme en dieux, ni les plantes, ni les animaux, ni même les astres : ce sont surtout des forces morales. Apollon n'est pas seulement un dieu solaire, c'est le dieu de l'harmonie et de la beauté. Ces dieux sont conçus sur le modèle des hommes sans doute, mais à côté d'imperfections visibles, ils reçoivent des attributs vraiment divins et surtout la beauté qui les transfigure.

systèmes que les philosophes auront à critiquer et à réfuter par des arguments scientifiques. Ce qu'ils ont à combattre, c'est un corps sacerdotal, une légion de prêtres qui aspire à la conquête morale, intellectuelle, sociale, religieuse du monde entier, et qui avait créé à son usage, un mot, l'orthodoxie, nouveau dans son sens ecclésiastique et effrayant par l'anathème qui en était la conséquence. Avec la constitution de ce corps merveilleusement armé pour la défense et pour l'attaque, étaient entrés, dans l'église, les passions, les ambitions et les intérêts des hommes.

Qui ne sait la puissance de l'esprit de corps, surtout quand il est enflammé et entretenu par l'ardeur de la propagande et du prosélytisme religieux et par la foi orgueilleuse de se croire en communication immédiate avec Dieu ? De là le fanatisme de l'intolérance dont toute église est plus ou moins animée et que l'église romaine recevait comme un héritage, triste et sanglant héritage, de l'église juive [1].

L'église ne se fia pas à la puissance de son organisation propre, qui en faisait le plus parfait instrument de domination des âmes, en associant les intérêts et les passions purement humaines d'un corps séparé et organisé aux plus nobles passions des convictions spirituelles : elle voulut avoir à son service la force matérielle du pouvoir temporel. Par son habileté extrême et sa conduite profondément politique, elle parvint à s'en emparer, non pas en l'exerçant directement elle-même, — elle en sentait les inconvénients et les périls, — mais en le dirigeant et en le dominant. Par cette double puissance, l'église put, comme elle le voulait, non seulement réfuter l'erreur et l'hérésie, mais la supprimer, et l'hérésie pour elle, c'est Bossuet qui le dit, l'hérésie c'est d'avoir une opinion. La philosophie prétendait en avoir une et avoir le droit de l'exprimer.

[1] Horace le signale déjà (*Sat.*, I, 4, v. 142) :

Veluti te
Judæi *cogemus* in hanc concedere turbam.

Le décret de Justinien lui apprit que ce droit de la conscience n'existait plus. Ce n'était pas le premier acte par lequel se manifestait la victoire de l'église[1] sur la liberté de penser : mais c'en était le plus décisif, et ce ne sera pas le dernier. Dans les conditions où la lutte s'était engagée, la défaite de la philosophie, dont le néoplatonisme était pour ainsi dire l'unique représentant, était certaine. Il avait cru bien faire de soutenir par une partie de sa métaphysique les anciennes croyances que la philosophie avait été la première à attaquer, parce qu'elles ne menaçaient pas la liberté de penser et ne lui opposaient aucune résistance sérieuse : il fut entraîné dans leur ruine. Fut-ce un bien pour la civilisation humaine, fut-ce un mal ?

Incontestablement l'idéal chrétien était infiniment supérieur à la forme qu'avait prise le polythéisme, et on devait souhaiter son triomphe ; mais était-il nécessaire que l'église déclarât qu'elle ne pouvait vivre et triompher qu'à la condition de ne laisser subsister à côté d'elle aucune opinion libre ? Était-il nécessaire qu'elle supprimât le principe de toute vie vraiment morale, vraiment religieuse, la liberté de la conscience et la liberté de la pensée ? Qu'est-ce qu'une prière qui n'est pas libre ? qu'est-ce qu'une foi qui n'est pas libre ? Je ne crois pas facilement aux choses nécessaires dans le monde de l'humanité ; pas plus que la révocation de l'édit de Nantes, l'édit de Justinien n'était nécessaire. Les Allemands disent volontiers que la philosophie

[1] En 415, Hypatie est massacrée par une populace fanatisée par l'évêque Cyrillus.

En 435, le livre de Porphyre contre les chrétiens est brûlé par ordre de l'empereur Théodosius II.

En 482, l'édit intitulé Ἑνωτικόν, promulgué par Zénon l'Isaurien, formulaire de foi destiné à imposer *l'unité* de croyance, a pour conséquence la fermeture de l'école d'Édesse, où l'on enseignait la philosophie d'Aristote en même temps qu'on y soutenait l'hérésie de Nestorius.

En 527, une violente persécution générale.

En 529, l'édit de Justinien.

grecque était épuisée au VIe siècle dans son principe et que la source vive de la pensée était tarie : elle était mûre pour le tombeau. C'est encore là une de ces formules générales et abstraites qui ne s'appuient que sur des systèmes a priori et non justifiés. Comment admettre qu'au VIe siècle la philosophie grecque fut épuisée, quand on réfléchit que tout ce qu'il y a de philosophique dans les ouvrages des Pères de l'église, dans les controversistes, les apologistes et dans les grands hérésiarques, tout ce qui servira de fondement rationnel à la scolastique du moyen-âge est précisément le néoplatonisme. C'est le néoplatonisme qui va porter dans la Perse les livres commentés de Platon et d'Aristote, dont on ne prétendra pas que la puissance de vie soit épuisée. C'est par le néoplatonisme qui l'interprète que l'Europe recevra des mains des arabes et des juifs, le péripatétisme[1]. Par la forme scolastique qu'il donne à l'exposition des idées philosophiques, il les approprie mieux à l'enseignement et en active la diffusion; par là il facilite l'œuvre d'organisation latente par laquelle une philosophie s'empare peu à peu des esprits. Cette forme n'a pas d'ailleurs toute la roideur mécanique de la scolastique du moyen-âge; elle est plus libre, plus souple, parce qu'elle n'est pas asservie par un principe d'autorité extérieure : elle est sans doute un abus, un excès, mais l'abus et l'excès d'une qualité, du besoin d'ordre logique dans l'expo-

[1] De très bonne heure, les Arabes traduisirent plusieurs ouvrages de l'école néoplatonicienne. Conf. Munck, *Mélang. de Philosophie juive et arabe*. Le péripatétisme s'était réfugié dans la secte du nestorianisme, dont le chef était Ibas, évêque d'Édesse. L'école syrienne d'Édesse fut fermée par ordre de l'empereur Zénon ; ses partisans s'enfuirent en Perse, où ils répandirent, sous la protection des Sassanides, leurs doctrines religieuses et philosophiques. De ce mouvement naquirent les écoles perses de Nisibis et de Gandisapora, celle-ci plutôt une école de médecine, celle-là de philosophie. Ce sont les disciples de ces écoles, favorisées par Khosroès, qui enseignèrent la philosophie aux Arabes. A Résaina et à Kinnesrinn, en Syrie, s'élevèrent des écoles où les monophysites ou jacobites se livraient à l'étude de la philosophie d'Aristote et où furent traduits en syriaque les ouvrages de ce philosophe.

sition et la disposition des idées. Le syllogisme n'est pas l'unique organe de la connaissance; mais il est la forme la plus parfaite de la démonstration, la preuve idéale, aussitôt qu'on suppose la vérité connue, la conclusion donnée, et qu'il ne s'agit plus que d'en montrer la nécessité logique : il ne lie pas les choses, sans doute, mais il lie les idées. Le goût de l'ordre extérieur a ses défauts : il mène au formalisme, au mécanisme, à des répétitions de formules monotones et fastidieuses; mais il faut pourtant reconnaître qu'il est la forme du besoin de l'ordre réel, de l'ordre des pensées : et si l'ordre n'est pas la plus rare, c'est au moins une des plus grandes qualités de l'esprit. La pensée enfermée dans ces formes et ces habitudes syllogistiques, perd sans doute quelque chose de la liberté de ses mouvements, de sa vie ondoyante et sinueuse, de ses allures capricieuses; mais en retour elle est contenue, réglée, disciplinée. La raison est contrainte de se surveiller, de voir clair dans les choses qui sont de pur raisonnement. La langue et l'esprit français doivent à la scolastique une part de leurs qualités : la loyauté et la droiture de l'expression, l'horreur du louche et du fuyant, du vague et de l'indécis, qui simulent parfois la profondeur.

L'église s'aperçut promptement que cette forme méthodique, cette règle extérieure convenait merveilleusement à ses doctrines et à ses desseins. Elle a la passion de l'ordre et de l'unité, et lui sacrifie jusqu'à la vie. Toute la théologie est entrée dans les cadres du formalisme scolastique, dont le néoplatonisme a été le premier promoteur, et elle lui doit ainsi, dans la rédaction de ses dogmes, une part de son contenu et toute sa forme.

Les néoplatoniciens gardaient et continuaient à enseigner la moelle la plus pure des idées de Pythagore, de Zénon, de Platon, d'Aristote, c'est-à-dire des choses qui ne vieillissent pas et ne meurent pas. Le centre de leur doctrine est au fond la théorie des idées complétée par Aristote : cette théorie était-elle épuisée au VI[e] siècle, et l'est-elle même aujourd'hui?

La dialectique néoplatonicienne montre que les lois du raisonnement, les formes de la raison ont leur racine dans le contenu de l'esprit et sont aussi les lois des choses idéales.

On pourra leur reprocher d'aboutir à un intellectualisme trop absolu, et de méconnaître une partie de la réalité en n'accordant la réalité qu'à l'idée, à l'esprit. Mais malgré les apparences, n'est-ce pas là où tend la philosophie moderne ? La notion de la matière se fond, quand on l'analyse dans ses éléments ultimes, dans celle de force, et celle de force, comment la concevoir, sinon comme un acte intelligible, une pensée ? Pour Descartes, la pensée et l'être ne sont-ils pas une seule et même réalité ? Lorsqu'il dit : je pense, donc je suis, ne veut-il pas dire que la pensée est inséparable de l'être, bien plus est l'être même ? La seule existence qui lui est certaine, évidente, non par démonstration, mais par une intuition immédiate, c'est la pensée. Kant lui-même ne se rapproche-t-il pas de cet idéalisme, lorsqu'il dit : « L'extérieur est en moi ; l'objet vu ou pensé pénètre dans le sujet pensant et y demeure, sinon dans sa matière, du moins dans sa forme, et c'est ainsi seulement que je puis affirmer l'existence réelle du monde extérieur [1] », c'est-à-dire parce qu'il est en même temps intérieur. Le même pense le même. L'être se pense comme pensant ; la pensée se pose comme étant. Les choses ne sont jamais extérieures ni étrangères au sujet : elles pénètrent en lui parce qu'il n'y a entre elles et lui aucune opposition d'essence. La différence est un mode et non une existence réelle, une ὕπαρξις. L'esprit est les choses mêmes qu'il pense, dit Aristote, comme Platon et Plotin. N'avons-nous pas conservé de leur doctrine tout ce qui concerne la nature de Dieu [2], les rapports de l'âme à Dieu, le

[1] *Critiq. de la Rais. pure*, t. II, p. 450, tr. Barn. Conf. Simplic., *in de An.*, 18, r. 43.

[2] L'intellect infini de Dieu, dans Spinoza, ce qu'il appelle son fils unique, dans lequel Dieu connaît, sous un mode éternel et immuable, l'essence de toutes les choses, qu'est-ce autre chose que le νοῦς de Plotin, dans lequel sont les idées ?

mal, la liberté morale, la conscience, la providence ? Leur morale est toute religieuse, toute idéaliste, toute spiritualiste[1]; comme science organisée, elle reproduit l'éthique péripatéticienne, mais elle en assure les fondements par la théorie de Dieu, considéré comme le souverain bien. Dieu est à la fois immanent aux choses et transcendant au monde dont tout les êtres ont leur essence en lui : s'ils ne le croient pas né dans le temps, il est du moins sorti librement de l'essence de Dieu.

Leur psychologie vit tout entière dans notre philosophie moderne, à peine dissimulée par les formes de l'exposition. Nous n'avons rien ajouté d'essentiel à leur esthétique : nous ne faisons qu'en répéter, qu'en développer les principes et les conclusions. Qui a parlé mieux qu'eux des caractères du beau, de ses rapports avec le bien, de l'amour qu'il inspire, non seulement dans les arts qu'il fait naître, mais dans la nature, dont ces spiritualistes convaincus ont fait comprendre les visibles harmonies et leur fondement dans les invisibles harmonies du monde idéal ?

Non ! la philosophie grecque, c'est-à-dire à cette époque

[1] M. Taine a prétendu que la conscience et l'honneur sont des états d'âme inconnus aux anciens, et qu'a seul fait naître le christianisme. Je crois peu que les vertus aient une date si précise dans leur acte civil de naissance. Il me semble que la conscience n'est pas trop imparfaitement définie dans le vers de Virgile (*Æn.*, I, 604) :

Mens sibi conscia recti

et dans celui d'Horace (*Ep.*, I, 61) :

Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.

Quant à l'honneur, qu'il ne faut pas confondre avec le point d'honneur, M. Taine trouve avec raison que ni *honos* ni *dignitas* ne le traduisent exactement; mais quel latiniste a jamais proposé de le traduire par ces mots ? Les vrais équivalents sont : *decorum*, *pulchrum*, *fides*, *pudor*. Je voudrais bien savoir comment M. Taine s'y prendrait pour traduire en français, sans y faire entrer l'idée de l'honneur, les vers suivants :

Est animus tibi, sunt mores, lingua *fidesque*.
Summum crede nefas vitam præferre *pudori*.

la philosophie même n'était pas un fruit pourri qui nécessairement devait tomber de l'arbre qui l'avait portée. Les fruits légitimes de la pensée ne périssent pas et ne pourrissent pas ainsi. C'est le décret de Justinien qui en supprimant l'enseignement de la philosophie, c'est-à-dire de la science et de la sagesse humaine, a ouvert cette longue période d'ignorance systématique et voulue qu'on appelle le moyen-âge, ce grand trou noir, comme l'appelle M. Renouvier, qui laisse une sorte de vide, ou du moins un arrêt de développement dans l'histoire du mouvement de l'esprit humain.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUIÈME ET DERNIER

LA PSYCHOLOGIE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

LIVRE SECOND

PSYCHOLOGIE DES SUCCESSEURS DE PLOTIN

TABLE ANALYTIQUE

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES CONTENUES

DANS

L'HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE DES GRECS

LA PSYCHOLOGIE DE PLATON

ET

L'ESSAI SUR LA PSYCHOLOGIE D'ARISTOTE[1]

A

[1] La *Psychologie de Platon* et l'*Essai sur la Psychologie d'Aristote*, quoique publiés à part, font partie intégrante de l'*Histoire de la Psychologie des Grecs*, et j'ai cru devoir, pour que cette table fût complète, y comprendre les matières contenues dans ces deux ouvrages qui y sont désignés, le premier par les initiales *Ps. Pl.*, le second par les initiales *Ps. A.*

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N



P

Q

R

S

T

U

V

X

Z

Poitiers. — Imprimerie MILLET et PAIN.

